VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ

editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare, articolele „Ways” au fost publicate de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, GG Bezobrazov (Arhimandritul Kassiana), R. de Becker (Belgia), E. Beleson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsilli, ii. Bubnova, prot. S, Bulgakov, R. Walter, Bar. B. Vrevskago, B. П. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, S. Gessen, A. Glazberg, N. N. Glubokovsky, I. Gfstetter, V. Grinevich, Ieromonah Lev Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernov, V. V. Zѣnkovskiy, pr. A. Elchainova (f), P. K. Ivanova, Yu. Ivaska, A. Izyumova, V. N. Ilyina, G Ilnitskaya, A. Karpova (t), L. P. Karsavina, A. Kartasheva, A. N Klepinina. G Kaverttsz (America), K. Kerk (Anglia), arhimandritul Cyprian Kern, G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (t) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. C. Ku (China), M. Kurdyumova, A. Lazareva, I. Lagowskago, F. Lnba (Elveția), M. Litviak, N. O. Lossky, M. Lot-Borodina, J. Maritain (Franța), K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. N. Novgorodtsev (t), prot. Nalimov (t), G Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev, N. Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova , Contele A Saltykov, N. Sarafanov, D. Semenov-Tyan-Shansky, K. Serezhnikov, E. Skobtsova (Mama Maria), I. Smslich, B. Sove, V. Speransky, θ. A. Stepun, I. Stratonov, V. Sesemann, P. Tillich (Germania), H. T „Mashev, G Troitsky, carte. G N. Trubetskoy (f), carte. G. N. Trubetskoy (t), N. Turgeneva, H. θ. Fedorova (t), G. P. Fedotova, preot. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. G Chetverikov, D. Chizhevsky, W. Eckerdorfa, G. Ehrenberg (Germania), pr. G. Cebrikov, M. Schwartz, L. Shestov, Prinț. D. Shakhovsky (Ieromonah Ioan), starețul Augustine Yakubiziak (Franța), carte. G Șcherbatov.

Redacția și adresa biroului:

29, Rue Saint Didier, Paris (XVIe).

Preț pentru o cameră privată: 10 franci.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35,— (4 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr 55. IANUARIE - APRILIE 1938 Nr 65.

CUPRINS: Pagina

Le Gerant: RP Leon Gillet.

NOUL TESTAMENT ÎN TIEMILE NOASTRE

ISTORIE ŞI TEOLOGIE *).

Cărțile sacre ale Noului Testament, compilate cu mai bine de optsprezece secole în urmă, sunt citite de credincioșii timpurilor noastre ca fiind cuvântul atemporal al Revelației divine. Iar mintea neliniștită a cercetătorului științific, atât credincios cât și necredincios, testează Scripturile Noului Testament, înarmate cu noi mijloace de cunoaștere, neobosit în strădulnța — reală sau imaginară — de a înțelege adevărul. Apare involuntar întrebarea: de-a lungul secolelor trecute de istorie creștină, ceea ce a rămas necitit în Noul Testament, nu a fost întipărit în conștiința bisericii, nu a primit realizare în viață? Unde sunt acele secrete ale cunoașterii, din care capacul încă nu a fost scos? Răspunsul la această întrebare este sarcina pe care o avem astăzi. Vom încerca să arătăm cititorului ortodox modern ceea ce este revelat în Noul Testament.

Sfânta Scriptură permite o dublă abordare: o putem studia ca pe un monument al istoriei și putem extrage din ea ca din izvorul Revelației.

În istoria Noului Testament, lumina cunoașterii, evidentă pentru toată lumea, luminează anumite puncte. Legătura dintre aceste puncte este înțeleasă în moduri diferite. Epistolele App. Pavel în cartea Faptele Apostolilor oferă o idee clară despre căile slujirii sale. Este necesar să depășim acest cadru și intrăm în zona controversatului. Unde și cum a avut loc slujba Sf. Paul? În ce relație a stat el cu bisericile creștine individuale și cu alte figuri influente ale epocii apostolice? Cine și-a continuat munca și cum? Este posibil să vorbim - și în ce sens? — despre unitatea lumii creştine sub

1) Discurs activ citit la actul Institutului Teologic Ortodox din Paris din 3 ianuarie 1937 (21 decembrie 1936).

viata si dupa moarte. Paul? Numai în limitele epocii apostolice, lăsând deoparte istoria Evangheliilor, această listă de probleme controversate poate fi multiplicată la infinit. Același lucru se poate spune despre Noul Testament ca sursă a Revelației. Știm din experiență personală că cu fiecare nouă scufundare în verbele sacre ale Noului Testament, cititorul evlavios recunoaște noi adâncimi în el, înțelege noi adevăruri. Noul nu exclude vechiul, nu intră în contradicții cu el. Vechiul se dezvăluie în nou, îmbogățindu-l și fertilizându-l. Ceea ce este adevărat pentru fiecare dintre noi trebuie să fie adevărat pentru Biserică. Unită, în mulțimea de membri care locuiesc în ea și sunt însuflețite de ea, Biserica, prin puterea Duhului Sfânt, vede noi taine în Noul Testament și adună noi comori în vistieria revelației.

Determinabilitatea percepției noastre - și, prin urmare, a cunoașterii noastre - de stările anterioare de conștiință în psihologie se numește apercepție. Conținutul actual al conștiinței – o masă aperceptivă, în schimbare și în creștere – ne colorează impresiile ulterioare într-un mod deosebit. Noul în Noul Testament este revelat fiecăruia dintre noi în lumina unei noi experiențe de viață, este văzut într-un mod nou de o viziune spirituală sofisticată. Dar conceptul de masă aperceptivă admite o interpretare largă. Ea poate fi aplicată atât la fața colectivă a științei, cât și la conștiința conciliară a Bisericii.

Studiul științific al Noului Testament este determinat în timpul nostru de totalitatea acelor concluzii – chiar dacă nu sunt universal recunoscute – la care știința a reușit să ajungă. Nu ne vom opri asupra descoperirii unor monumente necunoscute până acum. Multe probleme controversate au fost rezolvate în lumina cercetărilor arheologice recente. Inscripția delfică a proconsulului Gallio a oferit punctul de plecare pentru o nouă cronologie a epocii apostolice. Un papirus descoperit recent a arătat că recensămintele populației din Egipt la începutul erei noastre au fost efectuate în același mod ca și în Lc. (II. 1-5), a provocat călătoria lui Iosif și a Mariei la Betleem2 3). Un bogat material papirologic ne-a introdus în acea limbă greacă, care era vorbită de oamenii de rând din epoca Noului Testament și care s-a dovedit a fi principala

2) Sr. Deissman. Anunț. Paul. O schiță culturală și istorică. tubingen 1911. Suplimentul I. Proconsulatul dee L. Sunius Galli. Bine studiu eyigrafic asupra cronologiei absolute a lui Pavel. str. 159 și слл.

3) Sr. Lagrange, M. J. Evangile Selon Sf. Luc. <Etudes Bibliques». Paris. 1921. Стр. 69

coincid cu limbajul scrierilor Noului Testament3). Mențiune specială ar necesita descoperirea și studiul monumentelor antice ale textului Noului Testament în original grecesc, în traduceri în alte limbi ale lumii antice și în citate din scriitorii bisericești. Papyrusul Chester-Beatty, găsit în 1931, este cel mai vechi manuscris al Bibliei,

necunoscut până acum. În partea Noului Testament, ele aparțin secolului III’1) Dar atenția deliberată din partea noastră necesită două fenomene ale studiului modern al Noului Testament: școala așa-numitei Formgeschichte în aplicare la Evanghelie și metoda religios-istoric în aplicare la Noul Testament și chiar Sfânta la Scripturile ambelor Testamente în general.

Școala Formgeschichte a fost fondată în 1919 printr-o broșură a Prof. Universitatea Martin Dibelius din Heidelberg: Die Formgeschichte des Evangeiiums4 5). Problema pusă de Dibelius și soluția propusă de acesta au stat la coadă: concomitent cu munca lui Dibelius au apărut și alții, punând aceleași întrebări și sugerând soluții similare. Impulsul a fost dat, iar în ultimii șaptesprezece ani în Germania, în America și în ultimii ani în Anglia, s-a dezvoltat o vastă literatură în jurul problemei Formgeschichte. Formgeschichte încearcă să răspundă la întrebarea ce elemente primare și prin ce proces au fost compuse Evangheliile noastre. O atenție deosebită este atrasă de meteorologii. Lucrătorii din Formgeschichte aparțin curentului liberal al teologiei protestante. Ei atribuie elementele constitutive ale narațiunii Evangheliei unor epoci diferite. Cu cât amestecul de miraculos este mai puternic, cu atât este mai mare dezvoltarea învățăturii dogmatice, pasajul evanghelic sau prelucrarea editorială a celui mai vechi strat datează din acea epocă ulterioară. În această evaluare se aude raționalismul inepuizabil al generației trecute de știință. Dar este remarcabil faptul că unele elemente ale narațiunii evanghelice Formgeschichte datează dintr-o perioadă foarte străveche. Potrivit lui Dibelius, povestea Patimilor, în forma în care este păstrată în Mk, a fost fixată la zece ani după evenimentele descrise în ea. Această fixare a elementelor primare într-o epocă foarte veche ar putea

4) miercuri. Deissmann, Ad. Light von Osten. Das Neiue Testament und die neuentdieten. Texte der hlllenistisch - rbmischen Welt. Ttlbingen. 1908. Pg. 35 și urm.

5) Cp. Kenyon. Frederic G. Papirusurile biblice Chester-Beatty. Descrierea și textele a douăsprezece manuscrise ale Bibliei Greck. Londra 1933. Fasciculus I: Introducere generală. Fasciculus P: Evangheliile și Faptele Apostolilor. Text.

6) A doua ediție extinsă: Tübngen, 1933.

să fie nu numai scris, ci și oral și ar putea apărea atât în aramaică, cât și în greacă. Răspândirea la nivel mondial a limbii grecești, ca limbă vorbită a vieții de zi cu zi în întreaga jumătate de est a imperiului, inclusiv în vestul Romei, a condus la faptul că limba greacă a devenit foarte timpurie unul dintre principalele instrumente de răspândire a Evanghelia creștină. Evreii din diaspora au deținut și au uitat cum să folosească limba părinților. Consolidarea tradiției lui Hristos în greacă a devenit necesară încă din primele zile ale existenței comunității din Ierusalim. Ne amintim că la miracolul Rusaliilor au fost evrei ai împrăștierii din toate părțile lumii de atunci (cf. Fapte II. 8-11). Pe de altă parte, nu este deloc necesar să

ne gândim la confirmarea unei tradiții ca la o confirmare scrisă. Spre deosebire de umanitatea noului timp, memoria anticilor putea păstra elementele Tradiției cu aceeași acuratețe ca materialul scris: papirus sau pergament. Era obiceiul în școlile rabinice să memoreze zicalele rabinilor. Se observă că contemporanii Săi l-au numit și pe Domnul „Rabbi”7). Analogii valoroase au fost date în ultimii ani de studiul memoriei și a metodelor de amintire printre sălbaticii moderni. Concluziile Formgeschichte au servit drept bază pentru construcții ulterioare, adesea negative. Studiul protestant, în marea majoritate, continuă să susțină opinia că cea mai veche Evanghelie este Mk, care i-a influențat pe compilatorii lui Mө. şi Lc. Oricum ar fi, recunoașterea sinceră de către savanții liberali a antichității extreme a elementelor primare ale narațiunii evangheliei reprezintă ceva esențial nou în istoria studiului savant al Evangheliilor.

Am citat referirea Formgeschichte la practica rabinilor și am observat analogii în viața sălbaticilor moderni. Aceste observații ne duc în domeniul cercetării istorice comparate. După cum sa subliniat deja, stadiul actual al studiului savant al Scripturii este caracterizat nu numai de direcția Formgeschichte, ci și de aplicarea metodei religios-istorice. Paralele religios-istorice cu evenimentele din istoria Evangheliei au atras atenția anticilor. Nașterea lui Hristos din Fecioară a sugerat o comparație cu legendele păgâne despre nașterea unui erou dintr-o mamă umană și un tată divin. Învierea celui răstignit amintea de un mit natural despre un zeu muribund și care învie. Oponenții creștinismului și apologeții acestuia

7) Comparați, de exemplu, Schmidt. K. L. Der Rahmen der Geschichte Jesu. Berlin. 1919.

8) Cp. Easton. Hristos în Evanghelii. New-York-Londra. 1930.

- în cele mai vechi timpuri și în epoca noastră - au înțeles și înțeles acest paralelism în moduri diferite: ca o reducere a creștinismului la nivelul altor religii, sau ca o anticipare - parțială și timidă - în religiile păgâne de plenitudine creștină. În ultimele decenii, studiul comparativ al religiilor a atras atenția specială a savanților. Abordarea istorico-religioasă a Noului Testament și a istoriei creștinismului timpuriu nu a fost lipsită de exagerare. Este suficient să amintim – în ultimii ani de dinainte de război – faimoasa carte a lui Drews: Die Christusmythe: Myths about Christ9). Sub condeiul lui Drews, povestea Evangheliei s-a dizolvat complet într-un flux de imagini religios-istorice și s-a dovedit a fi lipsită de orice credibilitate. Pe această cale urmează și controversa amticreștină din Rusia sovietică. Dar exagerările nu privează metoda istorico-religioasă de semnificația ei pozitivă neîndoielnică. Multe din Noul Testament devin de înțeles doar în lumina paralelelor religioase și istorice. În Apk KhP, „femeia îmbrăcată cu soare” are numeroase paralele în mitologia păgână. Dintre acestea, cel mai apropiat este mitul despre nașterea lui Apollo din Lato-na10). Paralelismul necesită recunoaștere din partea unui savant ortodox. Văzătorul a fost un om al timpului său. Mintea i-a fost pregătită de ideile religioase-istorice ambulante ale

epocii, care erau intim familiare și cititorilor săi. Nu este de mirare dacă a primit dezvăluiri în imaginile care îi sunt cunoscute și l-a imprimat în ele pentru contemporanii săi. Aceste exemple ar putea fi completate cu altele. Uneori se referă la aceeași revelație precreștină a lui Hristos, căreia îi aparțin atât reprezentarea păgână a părintelui ceresc, cât și motivul unui zeu muribund și înviat. Formgeschichte și metoda religios-istoric merg mână în mână. Concluziile lui Formgeschichte sunt adesea susținute de referiri la paralele religios-istorice.

Dar interpretarea Noului Testament este determinată nu numai de totalitatea tuturor concluziilor la care a ajuns știința. Se dovedește a fi condiționat de cerințele speciale ale vremii. Fiecare epocă are propria temă. Evenimentele teribile ale epocii pe care o trăim au pus în fața generației noastre tema lumii, χοσμο/α Sub influența marilor răsturnări istorice, gândul inevitabil se grăbește până la sfârșit.

9) miercuri. Jonsse. Le stil oral et mnemotechnique chez Ies vergo-moteurs. Etude de psychologie linguistique. Paris. 1P25. În rusă: ieromonahul Lev (Gillet). În căutarea tradiției originale evanghelice. „Drumul” nr. 36. 1932.

10) Drews, A. Die Christusmythe. I-P. Jena. 1910.

Nu întâmplător, în atmosfera de dinainte de furtună a ultimelor incendii de dinainte de război. Omenirea începe să se aștepte la o catastrofă mondială, în ultimele decenii studiul științific al Noului Testament a acordat o atenție deosebită învățăturii Evangheliei despre soarta finală a lumii11) În protestantismul occidental, școala eshatologică a fost una dintre etapele pe cale. care a condus la formularea problemei mira – în formă generală și deja la sfârșitul războiului – în așa-zisa teologie dialectică a lui Karl Barth. Barthianismul rezolvă negativ problema lumii. Dar aikosmismului extrem al bartianismului, slăbirea supremă a lumii în fața unui Dumnezeu teribil și inaccesibil, i se opune în Ortodoxie sfințirea religioasă a lumii, care, din nou, în timpul nostru, și-a primit expresia dogmatică în construcţii ale sofiologiei. Atât barthianismul protestant, cât și sofiologia ortodoxă, la cei doi poli ai gândirii religioase, rezolvă una și aceeași problemă, pusă pe agenda zilei de viață, problema lumii. Ea determină în zilele noastre percepția Bisericii în studiul Scripturilor, dacă este permisă folosirea pe scară largă a acestei categorii de psihologie individuală. Iar Anul Nou – mai ales în anii postbelici – este citit atât în protestantism, cât și în ortodoxie din unghiul cosmologiei. Este suficient să numim comentariul lui Karl Barth la Epistola către Romani 12), care este, parcă, piatra de temelie a barthianismului. Construcţiile sofiologice ale pr. Sergius Bulgakov13) sunt trimise și din interpretarea textelor biblice, nu numai Vechiul Testament, ci și Noul Testament.

Ceea ce s-a spus trebuie înțeles ca o caracteristică generală a abordării istorice și teologice a Noului Testament din partea umanității creștine a timpului nostru. Punctele de plecare predetermină

soluții specifice: sunt predeterminate în direcție mai mult decât în conținut. În conținut, ele pot diferi în măsura contrariilor polari, cum ar fi, de exemplu, barthianismul și sofiologia. O privire de ansamblu asupra soluțiilor existente - în istorie și în teologie - cel puțin în cea mai generală clasificare, ni se pare mai puțin instructivă decât prezentarea unui concept istoric - unul dintre multele - și o indicație a mai multor întrebări care au apărut cu toată acuitatea înainte dogma.

11) miercuri. Allo, E.V. St. Jean. L'Apocalipsa. Paria. 1921, Excursus XXVI. Les prétendues origines juives, ou astronomiques, sau mythologiques de la vision du chapitre HP

12) Comparați, de exemplu, Schiveitzer, Albert. Geechichte der Leben. Isus Forschung. 2 Auflaj. Tiibingen. 1913.

13) Barth, Karl. Der Romerbrief. 17.u. 18. Tausend. Munchen. 1933.*

conștiința tică a unui gânditor ortodox individual. Inevitabilul subiectivism al unei asemenea abordări trebuie recunoscut ca justificat, întrucât construcția istoriei se formează la un anumit moment al locului și al timpului, iar întrebările dogmatice sunt puse de viață. Epoca se reflectă în accidental cu întrebările și chemările sale.

În primul rând, despre istorie. Istoria ne va conduce la teologie. Nu ne vom opri în zilele slujirii pământești a lui Hristos Mântuitorul, iar în istoria epocii apostolice ne vom concentra în primul rând pe a doua jumătate a acesteia.

Înainte de asasinarea lui Ștefan și de acea persecuție generală a Bisericii la care a condus aceasta (cf. Faptele VII-VIII), comunitatea creștină din Ierusalim reprezenta, strict vorbind, întreaga lume creștină. Unități separate împrăștiate în Palestina, iar martorii Rusaliilor din punctele mai îndepărtate ale imperiului nu aveau o viață organizată. Răspândirea Evangheliei - mai întâi în Palestina, Fenicia, Siria și regiunile adiacente din Asia Mică și Cipru (cf. Faptele VI1I-XI) - apoi, prin lucrările Sf. Pavel, dar și alți lucrători obscur din întreaga jumătate de est a bazinului mediteranean, nu au rămas fără influență asupra Bisericii din Ierusalim. Odată cu Biserica din Ierusalim, au apărut numeroase Biserici locale, cunoscute parțial nouă din Fapte și din Epistolele Sf. Paul. Un nou centru de afaceri și misionar a fost format în Antiohia din Siria. Biserica din Ierusalim a căpătat semnificația unui centru ierarhic. Era singurul sens. Nu a fost dat lui Efes. Roma a pretins în zadar și pretinde împotriva lui. Sfârșitul Ierusalimului, ca centru ierarhic, a venit la începutul războiului evreiesc odată cu exodul comunității din Ierusalim la Pella pentru Iordan (cf. Eusebiu. Est. Ts. III. 5). Semnificația Ierusalimului ca centru ierarhic creștin comun s-a manifestat, printre altele, prin faptul că ap. Pavel, la sfârșitul fiecăreia dintre cele trei călătorii ale sale, se afla la Ierusalim cu o relatare a muncii sale (cf. Fapte XV, XVIII. 21, 22, XXI, 17 şi următoarele). După prima

călătorie, la așa-numitul Sinod de la Ierusalim, am primit o decizie cu privire la problema fundamentală a condițiilor de admitere în Biserica Neamurilor. În timpul celei de-a treia călătorii, Sf. Pavel a unit Bisericile întemeiate de el în organizarea asistenței financiare pentru Biserica Mamă a Ierusalimului și a adus sumele încasate la Ierusalim, însoțit de reprezentanți ai altor Biserici (cf. II Cor. VUI-IX și alții). Concluziile Formgescfiichte leagă consolidarea elementelor primare ale narațiunii evanghelice cu o epocă foarte veche. Fără a prejudeca, deocamdată, problema originii

a Evangheliilor înseși în forma lor actuală, avem suficiente temeiuri pentru a afirma că consolidarea elementelor - nu numai în aramaică, ci și în greacă și nu numai în formă orală, ci și în scris - a avut loc la Ierusalim și, poate, chiar înainte de începerea lucrării misionare a Sf. Paul. Mai mult, paralelismul strâns al primelor trei evanghelii - sinoptice - ne permite să ne gândim că nu numai elementele, ci, în liniile principale, scheletul narațiunii evanghelice au fost fixate. Influența Ierusalimului, semnificația sa ca centru ierarhic, a dus la răspândirea acestei prime schițe a istoriei Evangheliei în întreaga lume creștină.

Odată cu începutul anilor 1960 intrăm în tărâmul controversatului. Locul și timpul întocmirii Evangheliilor - atât sinoptice, cât și a lui Ioan - și odată cu ele Faptele Apostolilor, Evr., Iacov și alte Epistole ale Sinodului, Apk. Contrar credinței majorității savanților liberali și ai timpului nostru, suntem siguri că toate aceste scrieri sunt autentice și, ca atare, aparțin epocii apostolice și anume a doua jumătate a acesteia. Răspunsul la întrebarea despre timp, loc și condițiile alcătuirii lor presupune o anumită concepție despre istorie, pe care vom încerca să o prezentăm. Dovada acestui concept ne-ar duce dincolo de subiectul nostru. Un lucru este dincolo de orice îndoială. Dacă majoritatea criticilor liberali de până astăzi nu împărtășesc în continuare bazele pe care se construiește acest concept, nu putem nega faptul incontestabil că asimilarea lor se află în calea evoluției științei, care, evident, revine la tradiție, și că ei pot fi aduse în conformitate cu cele mai recente realizări ale ei.

În ajunul Războiului Evreiesc, copleșită de conștiința inevitabilității fatale a unei furtuni iminente, Biserica din Ierusalim trecea printr-o criză gravă14). Tragedia Bisericii din Ierusalim a fost tragedia iudeo-creștinismului. În strânsă legătură cu templul și legea rituală, creștinii din Ierusalim au simțit distrugerea iminentă a templului ca pe o catastrofă nu numai națională, ci și religioasă. Disperarea a dus la declinul vieții și a ascuns pericolul renunțării la Hristos. Criza Bisericii din Ierusalim este mărturisită de ebraic, cuvânt de mângâiere pentru creștinii din mijlocul neamurilor. Ap. Pavel nu a fost autorul Evreilor în sensul că el este autorul celorlalte epistole care îi poartă numele. A luat parte la compilarea acesteia, iar persoana I singular în ultimele șapte

14) S. Bulgakov. Prot. Serghei. Mielul Domnului. Despre Dumnezeu-bărbăție. Partea I. Paris. 1933. Mângâietoare. Despre Dumnezeu-bărbăție. Partea a II-a. Paris. 1936, şi celelalte lucrări ale sale.1

versetul se referă la el; dar numele lui nu este dat. Expeditorii epistolei sunt creștinii italieni (cf. XIП. 24) Adresându-se membrilor Bisericii din Ierusalim în timpul încercării, ei încearcă să-i încurajeze, interpretând Vechiul Testament cu structura lui liturgică, ca un tip de plinătate creștină. . Implinirea tipului este trecerea lui. Trecerea va fi marcată de distrugerea templului. Dar distrugerea templului este legată de o realizare eshatologică. Sfârșitul Ierusalimului va fi sfârșitul acestui eon. Aşteptarea unui sfârşit apropiat este nu mai puţin exprimată în evrei decât în primele epistole ale Sf. Pavel, în epistolele către Tesaloniceni sau în I Cor. În Ierusalim, printre creștinii neamuri, speranța slavei, sfințirea Marelui Preot ceresc în cortul ceresc (cf. Evr. VI. 19. 20, IV. 14-16 etc.) au răspuns speranței dinaintea catastrofei. La evr., adresată Bisericii din Ierusalim, primatul ei răspunde. Iacov, fratele Domnului, scrie celor douăsprezece seminții care sunt în dispersie (Iacov I, I). Cele douăsprezece seminții sunt Biserica universală, Israelul spiritual, împrăștiat printre Neamuri și ea însăși, în majoritate, provenind de la Neamuri. Primii cititori ai epistolei nu se limitează la membrii comunității romane, creștinii italieni. Sunt împrăștiați în toată lumea. Dacă Ev. cauzată de deznădejdea care a cuprins mase largi de creștini evrei, atunci reflectă starea de spirit a cercurilor conducătoare ale Bisericii din Ierusalim cu primatul său în frunte. Iacov acceptă în tăcere filosofia istoriei lui Evr. Adresându-se Bisericii Creștine, în ceea ce privește cele douăsprezece triburi în dispersie, el nu depășește limitele iudaismului. El este cu Pavel și cu compilatorii Evr. Dar el mută accentul pe domeniul moralității religioase. Credința este condiția mântuirii, dar credința trebuie exprimată în fapte (cf. II.17.20-26). Iacov, parcă, se teme de reinterpretarea învățăturilor Sf. Pavel, care se află la temelia lui Evr. Numele lui Pavel nu este menționat, deoarece nu este numit în evr. Este posibil ca Iacov să fi primit deja vestea morții lui Pavel când el a început să răspundă. Oricum ar fi, Avraam şi Rahab, asceţii credinţei în Evrei, (cf. XI. 17-19, 31) – conform învăţăturii lui Iacov, au obţinut îndreptăţirea prin fapte (cf. P. 21:25). Învățătura este, ei bine, apropiată de învățătura profeţilor Vechiului Testament și de Predica de pe Munte, editată de Mө. Dacă Mº a fost scris în Ierusalim - tot în anii şaizeci - atunci această din urmă coincidenţă pare firească. Mө reflectă învățătura Evangheliei în înțelegerea acelorași cercuri conducătoare ale Bisericii din Ierusalim în anii șaizeci. Ea depășește limitele schiței inițiale, care a apărut și la Ierusalim în epoca egală. M³ este Evanghelia evreilor. Aceasta

dar există Evanghelia Bisericii. Accentul pus pe Biserică corespunde semnificației Ierusalimului ca centru ierarhic al lumii creștine.

Biserica din Mó este Biserica universală. Accentul pus pe Biserică nu exclude escatologia, ci necesită o atenție prioritară vieții de aici, domeniului relațiilor morale. Pe acest plan, pe baza Vechiului Testament, Mө și Yak vorbesc despre același lucru și în aceleași cuvinte. În pilda nunții fiului regelui — doar Matei — a păstrat un detaliu, deosebit de semnificativ în acești ani ai catastrofei iminente: regele i-a exterminat pe ucigașii sclavilor săi și le-a ars orașul (XXII, 7). Nu vaticinium ex eventu, o predicție imaginară pentru a explica evenimentele care au avut loc deja, ci o senzație a unei furtuni care se apropie. Fie că va fi sfârșitul eonului, nici Yak, nici Muntele nu dau un răspuns. Dar trebuie remarcat că numai în Luca în vorbirea eshatologică se face o distincție clară între sfârșitul Ierusalimului și sfârșitul eonului" (cf. în special Luca XXI. 20-24 și urm.). În M³, ca și Mk, marginile sunt șterse. Este posibil ca primii evangheliști să gândească la fel ca și compilatorii Evr. A venit furtuna. În 62 sau 66-67 Iacov a fost ucis de evrei15). Nu pentru că a înțeles cursul istoriei și a recunoscut Israelul spiritual în Biserica creștină cu majoritatea ei păgână? Comunitatea a mers la Pella dincolo de Iordan și încetul cu încetul a dispărut în întunericul inexistenței istorice. Și-a spus cuvântul în Mө și Як. Dar povestea a continuat — pe alte căi. Aceste căi au fost pavate de Pavel ca misionar și teolog. Alții au lucrat cot la cot cu Pavel, iar în viața Bisericii din ultima treime a secolului I putem percepe mișcări care vin din diverși stimuli. În anii 65-100, aceste mișcări au convergit într-o singură direcție.

În locul vechilor centre au apărut altele noi: Roma și Efes. În ultimii ani ai secolului I, Efesul a deținut primatul. Dar, după cum sa spus deja, acest primat nu era un primat ierarhic. Vremurile noi au adus noi probleme. Biserica a intrat într-o perioadă de persecuție. Odată cu pericolul extern, s-a ivit și unul intern: se ridica un val de gnosticism. Istoria religiilor a arătat că gnosticismul, ca fenomen de sincretism religios, este creștinismul antic. Iudaismul precreștin a experimentat deja influența elenismului. Cele mai recente cercetări au stabilit o legătură între conceptele de bază ale doctrinei creștine și ideile religioase ale păgânismului. Echilibrul era rupt în putregai

15) miercuri. articolele noastre: Bezobrazov, S. Testament al creștinismului evreiesc. „Gândirea ortodoxă". Emisiune. P. Paris. 1930, iar Archim. Cassian. Tradiția Bisericii și Știința Noului Testament. Colecția de articole „Tradiția vie". Paris. 1937.

sectele secolului al II-lea. Creștinul în esență a fost copleșit de elementul păgân. Dar primele simptome ale acestui pericol au fost evidente chiar și în epoca apostolilor. Pavel era deja conștient de asta. El i-a avertizat pe creștinii din Colose împotriva ei (cf. Col. II. 8-10. 16-23), i-a afirmat pe Timovie și Tit în lupta împotriva învățătorilor mincinoși (cf. I Tim. I. 3-7. IV. 20). Tit. II. 9-11 etc.). Lucrarea lui Pavel a fost continuată de Petru. Nu avem nicio îndoială că Petru a supraviețuit lui Pavel. Numai cu această presupunere se pot înțelege epistolele lui Petru: atât prima, cât și a doua. Dacă Pavel a murit în a doua legături romane în anul 64, atunci

moartea lui Petru - tot la Roma și tot sub Nero - trebuie atribuită anului 67 sau 68. La fel ca marii ziditori ai cetăţii lui Dumnezeu, Biserica şi-a unit memoria într-o cinstire comună rugătoare. Petru nu a fost fondatorul Bisericii Romane. Nu numai că a murit după Paul. S-ar putea crede că a ajuns la Roma când Apostolul Limbilor nu mai era în viață. Dar slujirea lui Petru în ultimii ani ai călătoriei sale pământești era legată de centrul roman. În epistolele sale către Bisericile din Asia Mică – inclusiv Biserica Asiei, cu alte cuvinte, Biserica din Efes (cf. I Pet. I. 1, П Pet. ILI. 1) – Petru amintește de învățăturile lui Pavel – și anume , amintește și consolidează, de drept, nefiind supraviețuit de drept - imaginar! - vechime (cf. I Pet. V. 12. P Pet. III. 15. 16). Mângâiere - în persecuție - în prima epistolă; avertismentul – împotriva profesorilor falși și în conștiința unei plecări iminente – din a doua epistolă este cauzat de nevoile momentului. Dar, mângâietor, Petru în prima epistolă vorbește în limba lui Pavel - limba epistolei către Romani, în mijlocul căreia scrie epistola și, cu atât mai mult, limba epistolei către Efeseni, căruia i se adresează cu epistola. În plus. I Petru dezvăluie puncte de contact nu numai cu epistolele Sf. Pavel, dar și cu Iacov și Evr. La Roma, Petru cunoaște epistola romană și răspunsul Ierusalimului la aceasta. Multe fire converg într-un singur nod. În a doua epistolă, Petru se referă direct la Pavel (III, 15-16). Mica epistolă a lui Iuda coincide cu II Petru în multe puncte. Redactorul ei, fratele lui Iacov, a fost unul dintre frații Domnului și nu aparținea celor doisprezece apostolici. Dar mesajul său – dacă este autentic – nu poate fi înțeles decât ca o confirmare a lui II Petru în lupta sa împotriva ereziilor (cf. Iuda 17:18 și P. Petru Sh. 3). Această înțelegere presupune aceiași cititori și face probabil că a fost scrisă și la Roma. Confirmare - supraviețuitori! - în anii șaptezeci - arată încă o dată unitatea Bisericii și nu spune nimic despre vechime. Mk. se aplică și Romei. În Mk scheletul narațiunii Evangheliei, fixat în Ierusalim

Biserica, refractată prin prisma lui Petru și a fost adaptată la nevoile comunității romane. Evanghelia s-a reflectat și în spiritul compilatorului ei. Petru l-a numit pe Marcu fiul său (I Petru V, 13), dar Marcu l-a ajutat și pe Pavel în Evanghelie și a experimentat influența lui. Pentru comunitatea romană - o compoziție mixtă, dar cu o majoritate păgână și având deja ani de un trecut glorios - Mk poartă vestea bună triumfătoare a victoriei. Contrastul dintre Dumnezeu și lume este depășit în manifestarea Divinității lui Hristos. Mântuirea – în comuniune cu Hristos – se realizează prin credință. Petru la Roma continuă lucrarea lui Pavel și a lui Iacov. Lucrarea lui Petru este continuată de discipolii săi și de supraviețuitorii lui Petru, membri ai primei generații creștine.

Sinteza a fost realizată în scrierile lui Luca: Evanghelia a treia și cartea. Acte. Locul și ora compilației lor nu ne sunt tocmai cunoscute. Experiența cu experiență a distrugerii Ierusalimului l-a învățat pe compilator să facă distincția între catastrofa național-religioasă a iudaismului și catastrofa mondială a realizării eshatologice. Această distincție, făcută cu toată claritatea în discursul eshatologic al Evangheliei a treia (Luca XXI, 24 și urm.), vorbește despre compilarea

Evangheliei după anul 70. Dedicată „Excelentului” Teofil (I. 1-4), Evanghelia presupune cititori de origine păgână. Dar nu putem depăși aceste concluzii generale. Scrierea Evangheliei și a Faptelor la Roma, apărate de mulți savanți moderni, ridică obiecții serioase din partea noastră. Luca a fost tovarăș și ucenic al Sf. Paul. Evanghelia lui despre mântuire vorbește despre mântuirea din suferință (cf. Luca IV. 16-21 etc.) prin suferință. Accentul pus pe Patimile lui Hristos, care străbate întreaga Evanghelie, ne readuce la vestea bună a crucii din epistolele Apostolului limbilor. Și în Deyan calea ap. Pavel, exprimând calea Bisericii, este calea suferinței în urma lui Hristos. Sensibilitatea la suferință ar putea fi asociată nu numai cu nevoile cititorilor păgâni, ci și cu perioada de început a persecuției. Multe din scrierile lui Luca sună ca o apologie pentru creștinism înaintea puterii de stat romane (op. Luca XX. 20 și următoarele. Fapte. XVIII. 12-17. XIX. 37 etc.). Și prezicerea ereziilor din discursul milesian al Sf. Pavel (Faptele Apostolilor XX, 29-30) a căpătat o semnificație deosebită pentru Luca, pentru că și-a văzut împlinirea. Dar Luca are în spate mai mult decât Evanghelia lui Pavel. Primele două capitole ale Evangheliei sale aparțin părților evreiești ale Noului Testament. Este foarte probabil să fi folosit o sursă iudeo-creștină. Ca istoric, a lucrat conform surselor. Printre ei au fost Mk și Mf. Prin M³ - dar și în alte moduri - este afectat de

influența iudaismului era năvalnică. Mântuirea, în mintea lui Luca, este marcată de universalism: ea îmbrățișează neamuri și evrei. Iar catastrofa trăită a iudaismului a păstrat — și pentru Luca — o legătură cu realizarea lumii, ca prototip. Perspicacitatea lui Luke nu s-a oprit aici . Mântuirea i-a fost revelată în plinătatea cosmică. - Cântecul de Crăciun al oştirilor cereşti (11, 14), în trinomul obişnuit: slavă lui Dumnezeu în cele de sus, şi pe pământ pace, bunăvoinţă faţă de oameni, - exprimă una dintre cele mai profunde - şi deci neîncheiate - gânduri. în scrierile lui Luca. La fel ca și Pavel, Luca a avut un alt gând, de asemenea, nedevăluit pe deplin, despre împlinirea mântuirii și stabilirea Împărăției lui Dumnezeu, Împărăția Slavei, prin puterea Duhului Sfânt. Cartea Faptele Apostolilor este o carte despre Duhul. Rezumând trecutul, scrierile lui Luca stabilesc o sarcină pentru viitor.

În Biserica din Efes, Scrierile Sfântului Ioan, ultimul cuvânt al Noului Testament în pragul secolelor I și II, această sarcină a fost realizată în două secțiuni: eshatologică - în Apk, imanentă - în Evanghelie și epistole alăturate. . Nu numai în imaginile colorate ale Apk - istorice și mitologice, în simbolismul complex al numerelor sale sacre -, ci și în renunțarea la Evanghelie, în ritmul monoton al limbajului său, în însăși conceptul de Logos (In. I. .1-18) - cercetările moderne au recunoscut epoca scoicii. În Apk, mântuirea — în escatologie — este revelată ca îndumnezeire, ca dobândire a Fiului Omului care a cucerit până la slava supremă (cf. Apk P-IL). În Evanghelie, împlinirea eshatologică se realizează prin acțiunea Duhului Sfânt (cf. XVI, 13), și prin cuvântul nou al lui Ioan, căruia i s-a spus misterul Sfintei Treimi, misterul Fiului care este în unire cu Tatăl, este, prin excelență, Cuvântul despre Duhul, manifestat și în

Apk (cf. I, 4) în deplinătatea de șapte ori a darurilor Sale, sub forma celor șapte duhuri dinaintea tronului lui Dumnezeu. În revelația Mângâietorului (cf., mai ales, cap. xiv-xv1), pe care Fiul slăvit de la Tatăl îl trimite ucenicilor (cf. și VII. 37-39), și care acționează în Biserică, Ioan a fost dat pentru a dovedi cele nespuse în scrierile lui Luca. Epoca noastră citește Yn ca un cuvânt despre Duhul, un cuvânt despre Biserică și un cuvânt despre lume. Punctul culminant al revelației Noului Testament din scrierile lui Ioan ne scoate din tărâmul istoriei în tărâmul teologiei.

Dar înainte de a trece la teologie, trebuie să ne întrebăm: ce ne învață cursul istoriei epocii apostolice în înțelegerea propusă a acesteia?

În timpul vieții de Pavel, el a fost veriga de legătură a părților separate ale lumii creștine. Nu mai puțin important este numele

la existența unui centru ierarhic în comunitatea din Ierusalim. Unitatea Bisericii a fost afirmată în principiu și realizată în faptă. În anii şaizeci, Pavel a murit şi nu exista un centru ierarhic. Dar unitatea lumii creștine nu s-a oprit. Aceasta este prima lecție a istoriei. Am remarcat, în ultimii ani ai vieții lui Petru, firele care îl leagă de epistola către Evrei, de Pavel și de Iacov. Fără a se rupe la Petru, aceste fire, prin epistola lui Iuda, duc la scrierile lui Luca, ca sinteză finală a perioadei trecute, și la scrierile Sfântului Ioan, încununând zidirea epocii apostolice. Experiența vieții ne învață că în fiecare epocă numărul liderilor este mic. Aceleași nume luminează în diferite domenii ale vieții. Numărul conducătorilor era mic și în epoca apostolică. Și acești puțini erau interconectați. În unitatea faptelor lor s-a realizat planul providențial: structura Bisericii unice universale. Dar viața punea în față probleme din ce în ce mai noi, cărora, prin buzele apostolilor, Biserica a fost chemată să răspundă. Apariția problemelor a condus la o evoluție în cadrul Bisericii. Rămânând fidelă cu sine, Biserica – în răspunsuri noi – a deschis noi comori membrilor săi. Ea nu a respins vechiul. Dar Pavel, în epistolele sale despre legături, a experimentat adâncurile divine într-un mod în care nu le-a experimentat în epistolele sale către Tesaloniceni sau chiar în epistola sa către Romani. Petru, combinând pe Pavel cu Iacov, este mai bogat decât predecesorii săi, la fel cum sintetizând pe Luca este mai bogat decât Matei iudeo-creștin, iar cupola scrisului Sfântului Ioan nu exclude tot ce s-a spus înainte de Ioan – tot în lumina binecuvântată a lui Ioan. Duhul – de către membrii primelor generații creștine. Iată a doua lecție de istorie. În secolul I, viața nu stătea pe loc, iar apostolii în scrierile lor, ridicând pe temelia deja pusă, zidirea Bisericii, în conformitate cu cerințele vremii, a dat dovadă de mișcare și dezvoltare continuă. Poate fi încheiat în limitele epocii apostolice? Istoria pune și noi probleme în timpul nostru, iar Duhul Sfânt sufla în Biserică, arătând noi soluții, dezvăluind adevăruri ascunse până acum. Conștiința Bisericii le dă mărturie. Conștiința Bisericii se exprimă prin gura membrilor săi.

Învățați de experiența istoriei, ne întoarcem la teologie. Să vă fie îngăduit – fără a aduce atingere răspunsurilor – să puneți câteva întrebări din cele care sunt ridicate la creștinii ortodocși din zilele noastre prin citirea Noului Testament. În căutarea răspunsurilor, slăbiciunea umană poate intra în joc. Ceea ce ni se pare adevărat, Biserica poate respinge

a crede ca pe o amăgire. Dar pentru a da un răspuns, este necesar să pui o întrebare. Punând întrebări, vom începe de la scrierile Sfântului Ioan ca fiind cea mai înaltă realizare a revelației Noului Testament.

Prima întrebare. Domnul S-a înălțat la cer și este la dreapta Tatălui. Întoarcerea lui în glorie este o chestiune pentru viitor. Și totuși, ultimul cuvânt al lui Hristos, cu care Mѳ (XXVIII, 20) se încheie: „Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului”. Cel ce s-a înălțat la Tatăl rămâne cu credincioșii. El Se servește ca hrană la masa euharistică. Posibilitatea comuniunii cu Hristos este evidențiată de experiența vieții noastre de rugăciune. Conform învățăturii discursului de rămas bun al lui Ioan (cf. XVI, 7), plecarea lui Hristos este o condiție pentru coborarea Duhului Mângâietorului. Duhul este în Biserică. Dar Duhul nu ia pur și simplu locul lui Hristos. Prezența lui Hristos în Sf. Euharistia, care marchează împlinirea făgăduinței lui M^3, se realizează prin invocarea Duhului Sfânt, prin care se realizează oferirea Darurilor Euharistice. Iar comuniunea în rugăciune cu Hristos aparține domeniului vieții spirituale, cu alte cuvinte, este pecetluită de acțiunea Duhului. Prima noastră întrebare se referă la relația dintre Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt în viața Bisericii: ce explică adevărul de netăgăduit că prezența în Biserică a Fiului lui Dumnezeu, înălțat la cer și trăind de-a dreapta Tată, devine accesibil prin acțiunea Duhului? O citire atentă a Discursului de rămas bun arată că Domnul, prezicând întoarcerea Sa, nu a vorbit despre o singură întoarcere, ci despre două întoarceri. În primul rând, despre revenirea la eshatologie. La începutul convorbirii (XIV, 2-3), promisiunea mângâietoare: „Voi veni iarăși și vă voi lua la Mine”, în acele sălașuri din casa Tatălui, pe care El le-a pregătit ucenicilor, nu se poate aplica decât la viața epocii următoare. Dar se pune accent pe escatologie în In. Fără să se ocupe de escatologie, Domnul, de asemenea, în Discursul de Adio vorbește în mod repetat despre o altă întoarcere și se gândește la această altă întoarcere ca la o întoarcere rapidă (XIV, 18-19, XVI. 16-19). ucenicilor. A fost și este înțeles în moduri diferite și în știință. Dar este remarcabil că, în Discursul de rămas bun, promisiunea unei întoarceri rapide este invariabil legată de promisiunea Duhului Mângâietorului. Sfântul Chiril al Alexandriei a înțeles revenirea iminentă a lui Hristos ca revenirea lui Hristos în Duhul Sfânt1®). Oare această înțelegere, care nu a primit răspândire în teologia ortodoxă, nu oferă o soluție corectă la multe întrebări ale Discursului de adio? Și dacă dă, atunci nu există...

16) La data exactă a morții lui Iacov, cf. deasupra articolului nostru „Testamentul iudeo-creștinismului”

Este darul Duhului Sfânt de către Domnul înviat, care s-a arătat ucenicilor ca o ușă închisă (Ioan XX, 19-23), o refracție ioakniană a Rusaliilor Noului Testament? Între darul Duhului Sfânt din Ioan XX și coborârea Sa în Faptele II, există numeroase puncte de contact. Nici măcar dificultatea cronologică nu pare de netrecut. În traducerea rusă, „în aceeași zi” corespunde grecului τη ήμ.φα éxsiw (Iн XX, 19). Expresia ar putea fi înțeleasă în sensul unui termen tehnic. În convorbirea de rămas bun, termenul έκείνη ή ήρ,ερα apare din nou pentru a desemna ziua venirii în curând a lui Hristos (cf. XIV, 20, XVI, 23, 26). O astfel de înțelegere a lui In ar încheia următorul răspuns la întrebarea pusă de noi: prezența lui Hristos în Biserică este revelată în acțiunea Duhului, deoarece Hristos S-a întors în Duh. De asemenea, ar face lumină asupra ultimelor apariții ale lui Hristos în Ioan (XX-XXI) - apostolii cu participarea lui Toma și a celor șapte ucenici de pe Marea Tiberiadei - am interpreta aceste fenomene ca o imagine a comuniunii cu Hristos , care locuiește în Biserică în Duhul Sfânt. Mai departe nu putem merge. Decizia care ni se prezintă – fără a uni Fiul și Duhul și fără a nega înălțarea, ar fi o încercare de a citi Yin-ul într-un mod pe care strămoșii noștri nu erau obișnuiți să îl citească. Decizia poate fi greșită. Dar în discursul actului, ni s-a părut important nu atât să conturăm o decizie, cât să punem o întrebare.

Să trecem de la prima întrebare la a doua. Conștiința Bisericii distinge în zona viitoare două părți ale omului: viața veșnică și moartea veșnică. Primul este înțeles ca beatitudine; a doua nu este nimicirea, ci suferința neîncetată, după cuvintele profetului (Is. LXVI, 24) păstrate în Evanghelie (Mc IX, 48) despre viermele nemuritor și focul nestins. Și, cu toate acestea, Biserica nu încetează să se roage pentru frica morților, iar conștiința morală a credinciosului, atât în cele mai vechi timpuri, cât și în zilele noastre, refuză să gândească fericirea binelui la admiterea chinurilor infernale. dintre cei dragi, pe care îi iubesc cu atât mai mult cu cât urcau mai sus pe scară. Care este sensul rugăciunilor Bisericii dacă viața de apoi a unei persoane este predeterminată de viața sa pe pământ? Și nu exclude existența chinului veșnic însăși posibilitatea fericirii veșnice? Întrebarea rămâne fără răspuns. Ascultător de glasul Bisericii, credinciosul se înclină tăcut în fața neînțelegerii căilor divine. Dar Duhul Sfânt sufla în Biserică. Credința în Biserică nu admite nicio îndoială cu privire la posibilitatea unei noi revelații, a unui nou răspuns al Bisericii în puterea Duhului la întrebări uluitoare. Am urmărit creșterea în Noul Testament. Vine Ioan

dincolo de sinoptice chiar și în punctul lor cel mai înalt al sintezei lui Luca. Evoluția se observă și în domeniul escatologiei. Principalele predicții ale lui Alcus (VII și urm.) încep acolo unde se termină conținutul discursului eshatologic al Sinopticii (M XXV. Mc. XIII, Lc

XXI). Și cine ne poate lua speranța că Duhul Sfânt din Biserică va vorbi nespus în Noul Testament? Această speranță este îmbrăcată în carne și oase când citim cu atenție observațiile individuale ale cărților sacre.

Ne întoarcem din nou către Yn. De-a lungul Evangheliei există o opoziție puternică între Dumnezeu și lume. Lumea este în puterea păcatului și a diavolului (cf., mai ales, cap. VIII). Dar Dumnezeu „atât de mult a iubit lumea, încât a dat pe singurul Său Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (III, 16). Mântuirea este condiționată de credință. Este de obicei înțeles ca o excludere din lume pe baza credinței. Dar gândul merge mai departe. Versetul următor are un sens mai general și clarifică ceea ce s-a spus deja: „căci Dumnezeu nu L-a trimis pe Fiul în lume ca să condamne lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El” (III, 17). Cum să înțelegem mântuirea lumii? Interpretarea restrictivă are un punct de susținere în faptul că mai departe se spune despre credință, despre judecată, despre lumină și întuneric. Dar înțelegerea mântuirii lumii în sens absolut rămâne în vigoare, ca un fel de posibilitate. Ar putea fi apărat prin referiri la Discursul de adio. Care este cunoașterea lumii, despre care Domnul vorbește ucenicilor (XIV, 31) și Îl cere pe Tatăl în Rugăciunea Marelui Preot (XVP. 23)? Fără a intra într-o analiză filologică a verbului γινώσχω, care denotă cunoașterea în aceste cazuri și în care uneori intră și gândul unității esențiale a subiectului cunoaștetor cu obiectul cunoaștet, este imposibil să nu remarcăm că alături de cunoaștere, credința. e mentionat. Unitatea credincioșilor în Tatăl și în Fiul are scopul: „Să creadă lumea că Tu M-ai trimis” (XV, 21). Credința, așa cum am văzut, este o condiție a mântuirii, necesară și suficientă. Credința lumii este mântuirea lumii. Vorbim despre lume ca un întreg, nu despre retragerea celor mântuiți din lume. Legăturile pot fi multiplicate. Denunţarea lumii de către Duhul Mângâietorului (XVI, 8-11) şi mărturia lumii – ucenicii şi Duhul (XV, 26-27) – nu-şi are mântuirea lumii scopul ei? În ultimul discurs în fața poporului, după un glas ceresc, Domnul spune: „Când Mă voi ridica de pe pământ, îi voi atrage pe toți la Mine” (KhP, 32). Interpreții antici au înțeles „toate” în sensul de evrei și neamuri,17 adică.

17) miercuri. Comentariu ego asupra lui Ioan. Carte IX, cap. 1, carte XI, cap. 2. ■18) Mier. Hrisostom Conversația 67 despre Evanghelia după Ioan.

în sensul colectivelor, indiferent de soarta indivizilor care le alcătuiesc. Este justificată această interpretare? Nu ne permitem să trecem dincolo de întrebare. Dar nu este remarcabil că în Ioan, cu contrastul său puternic între Dumnezeu și lumea păcătoasă, gândul de a mântui lumea străbate întreaga carte, fără să se concentreze niciodată asupra ei înșiși și să nu iasă niciodată din țesătura predarea Evangheliei? Nu cam același gând și mai sus. Pavel, când la Roma și-a rezumat filosofia istoriei cu aceste cuvinte: „Dumnezeu a închis pe toți în neascultare, ca să aibă milă de toți” (XI, 32)? Cine este „toată lumea”? Colectivități sau unități? Și cum să înțelegem, câteva versete mai jos, doxologia finală: „totul este de la El, prin El și

către El. Lui să fie slava în veci, amin” (XI, 36)? Legătura dintre Ioan și Pavel nu poate fi întâmplătoare. Terminând revelația Noului Testament, Ioan l-a avut pe Pavel în spatele lui.

Problema pe care am ridicat-o este problema lumii, cea mai arzătoare problemă a zilelor noastre. O citire atentă a Noului Testament, în special a lui Ioan, inspiră inima ortodocșilor speranța de a salva lumea. Suntem pe calea cosmologiei ortodoxe, diametral opusă negării lui Barth a lumii. Dar dacă, într-adevăr, mântuirea lumii este plăcută lui Dumnezeu, cum s-ar putea realiza? Teologia Sfântului Ioan nu încheie răspunsul la această întrebare? După ce a spălat picioarele ucenicilor și a dedus o lecție practică din abluție, Domnul întrerupe prezicerea trădării cu o remarcă neașteptată, care are paralele cu prognoza vremii, dar în In, s (la prima vedere, rupe legătura gândirii). : „Adevărat, adevărat vă spun; cine primește pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe mine mă primește, iar cel ce mă primește pe mine îl primește pe cel ce m-a trimis” (XIII, 20), Domnul se adresează unirii ucenicilor și îi opune pe trădător.Acceptând ucenici, oameni care nu sunt incluși în cercul lor, astfel intră în unirea ucenicilor și, în unirea ucenicilor, în comuniune cu Tatăl și cu Fiul.Unirea ucenicilor este unirea al Bisericii. În afara ei este lumea. Intrarea în Biserică este calea de ieșire din lume. Nu vorbește oare acest cuvânt al lui Hristos, stând parcă deplasat, despre extinderea Bisericii în detrimentul lumii? despre mântuirea lumii prin Biserică? Mântuirea lumii prin Biserică ar fi posibilă prin puterea Duhului Sfânt care acționează în Biserică.Astfel, a doua întrebare - despre lume - se dovedește a fi legată de primul – despre Duhul.Dar din el urmează al treilea – despre Biserică.

Dogma Bisericii poate fi abordată din diferite unghiuri. Este posibil să zăbovim în misterul Bisericii în temeiul ei apostolic și succesiunea harului preoției și să ne concentrăm în primul rând pe organizarea Bisericii. Dar se poate încerca să se abordeze și din interior taina Bisericii. Și, noi

Cred că nu ne vom înșela dacă spunem că în vremea noastră taina Bisericii este contemplată, nu în primul rând, ca taina iubirii. Doctrina iubirii, ca esență a Bisericii, arată în Noul Testament aceeași succesiune a revelației pe care am observat-o deja. În Mine, care este Evanghelia Bisericii, unitatea Bisericii este cuprinsă în iubire. În Biserică, dragostea Tatălui Ceresc este descoperită oamenilor. Membrii Bisericii sunt, de asemenea, chemați să iubească în iertarea fără margini a ofenselor reciproce (Mө XVШ). Iar puterea în Biserică, fără de care viața Bisericii este imposibilă, se bazează și pe iubire. Domnul îi avertizează pe primul – în Biserică! – ca nu cumva să se dovedească ultimii și indică scopul puterii în slujirea sacrificială a iubirii. Acest lucru este clar din răspunsul Domnului la cererea fiilor lui Zebedei de locuri de cinste în Împărăție. El însuși se dă exemplu, Care nu a venit să fie slujit, ci să slujească și să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți” (Mt XX, 28). Înțelegând misterul Bisericii, ca taină a iubirii, ea se adâncește și mai mult. Fără a insista asupra distincției terminologice dintre αγάπη și „ιλία

ca două imagini ale iubirii, este imposibil să nu remarcăm că înțelegerea lui θιλία ca iubire față de propria persoană, în limitele unei uniuni mai mult sau mai puțin strânse, este confirmată și în folosirea cuvântului Iн (cf. xv.19) . Membrii Bisericii sunt prieteni, θίλοι între ei și cu Iisus, Care Însuși este unit printr-o unire a iubirii cu Tatăl (cf. XV. 9-17). În exemplul dat deja, cuvântul lui Hristos, înțeles de noi despre creșterea Bisericii în detrimentul lumii, întrerupe avertismentul Lui despre un trădător față de savantul obișnuit. Opoziția dintre trădător și ucenici devine mai accentuată, ca și opoziția dintre trădător și Iubit. Un trădător este indicat numai lui. Dar după o indicație - o bucată - Satana intră în Iuda, iar Domnul îi spune cuvintele tainice: „Ce faci, fă-o repede”, care, după interpretarea fără ambiguitate a evanghelistului, nu se poate referi decât la trădare (XIII, 21-29). Domnul îl trimite pe Iuda la cauza trădării. In ce sens? Nu este că, în absolutitatea monoteismului creștin, orice activitate își are originea în Dumnezeu și este, la originea ei, bună? Răul este o rupere, o abatere de la cale, o perversiune a binelui. Din camera de sus luminoasă, unde Domnul locuiește cu ucenicii, Iuda pleacă în noapte, în întunericul de afară (XIII, 30). Dar nu pentru că Iuda se află pe calea răului iese din unirea ucenicilor, care este unirea iubirii? În afara unității iubirii, activitatea umană, care își are originea în Dumnezeu, devine rea. Taina lui Iuda, dimpotrivă, dezvăluie aceeași taină a iubirii care este taina Bisericii, căci unirea ucenicilor este Biserica. Dar în dragostea care leagă Biserica, contemplați

este judecat nu atât după manifestările sale, cât după esența sa misterioasă. Tatăl îl iubește pe Fiul și este iubit de Fiul; Fiul iubește studenții; din dragoste pentru El, ei împlinesc porunca Lui, iar conținutul poruncii este iubirea. În al doilea, ucenicii în unirea iubirii devin (părtași ai iubirii divine, se împărtășesc la unitatea Tatălui și a Fiului. Ar putea fi altfel dacă Duhul Sfânt, care este în Biserică, este trimis de Fiul din Tatăl? În prima sa epistolă, aplicând învățăturile Evangheliei la nevoile vieții, apostolul teologul a scris: „În aceasta este dragostea, că noi nu L-am iubit pe Dumnezeu, ci El ne-a iubit și ne-a trimis pe Fiul Său ca ispășire. pentru păcatele noastre" (IV, 10). Dumnezeu ne iubește, iar iubirea noastră își are izvorul în Dumnezeu. Din întrebări perplexe am ajuns la piatra de nezdruncinat a speranței. Această piatră este iubirea divină manifestată în Biserică. Încercările tunătoare ale zilele noastre l-au făcut pe omul ortodox mai sensibil la manifestările iubirii divine din lume.

Au fost efectuate. Sarcina noastră a fost să arătăm modul în care cititorul ortodox modern înțelege sau poate înțelege Sfânta Scriptură a Noului Testament. După cum sa menționat deja, conceptul de istorie propus nu pretinde în niciun caz a fi ultimul cuvânt al științei. Dar indiferent de obiecțiile pe care le-ar suscita, nu trebuie să uităm că se află în calea evoluției științei. Această evoluție a fost pregătită în mare măsură de cele mai recente dezvăluiri și investigații speciale, pe care am avut ocazia să le atingem. Dezvăluirea unității lumii creștine în epoca apostolică și revelarea consecventă a doctrinei, care

își atinge apogeul în teologia Sfântului teolog. În alegerea acestor întrebări nu am aderat la niciun sistem. Dar întrebările puse sunt interconectate în interior, iar veriga de legătură este ideea de pace: frica de lume prin Biserică prin puterea Duhului Sfânt care acționează în Biserică.

După cum am spus deja, tema păcii este, în convingerea noastră profundă, tema arzătoare a timpului nostru. Spre deosebire de acosmismul bartian, în Ortodoxia zilelor noastre are loc reabilitarea lumii. Reabilitarea lumii nu alungă asceza, dar asceza nu este o blasfemie împotriva lumii sau, mai bine spus, nu ar trebui să fie o blasfemie împotriva lumii. Asceza este medicină, un efort de voință îndreptat – cu ajutorul mijloacelor naturale și pline de har – spre a înălța firea noastră păcătoasă, consacrandu-se întregii slujiri a lui Dumnezeu. Nu există creștinism fără asceză. Asceza monahală nu este mai mult

mai mult ca una dintre formele ascezei creştine. Dar chiar și la culmile muncii monahale, asceza este asociată cu acceptarea lumii. Ne amintim de animalele sălbatice care veneau la asceții deșertului rusesc - la Sfântul Serghie sau la Sfântul Serafim. Ne confruntăm și cu imagini mai apropiate ale marilor bătrâni ai Optinei, care, sub forța isprăvii, au putut să iubească lumea și să binecuvânteze lumea. În plinătatea divină, când Dumnezeu va fi totul în toate, va intra și lumea transfigurată.

Acceptarea ortodoxă a lumii se opune nu numai negării lumii în protestantismul contemporan. De asemenea, este ireconciliabil cu îndumnezeirea lumii în păgânism. Îndumnezeirea păgână a lumii se realizează în materialismul modern. Reacția legitimă împotriva materialismului degenerează cu ușurință într-o negare fundamentală a lumii. Această negare trebuie combătută. Plinătatea în Hristos a pus capăt păgânismului. Înainte de venirea plinătății, păgânismul era una dintre acele căi care duceau și duceau la plinătate. Chiar și în distorsiuni strălucește o licărire de adevăr.

În întrebările teologice pe care le-am ridicat, problema păcii ocupă un loc central. Indiferent de soluția pe care o primesc aceste întrebări în mintea Bisericii, ele arată cu suficientă claritate ceea ce este revelat cititorului ortodox modern în cărțile sacre ale Noului Testament.

Arhimandritul Cassian.

IMAGINEA LUI DUMNEZEU ÎN TOAMĂ

Este natura umană, conștient sau inconștient, să stea într-o anumită relație cu Absolutul: el acordă o semnificație absolută ceva din viața

sa. Prin urmare, nu există un ateism consistent, ci există idolatrie, crearea unui idol fals pentru sine, o absolutizare falsă. Din această cauză, nu există o antropologie ateă consecventă, căci problema omului este o problemă Dumnezeu-uman. Se pot dezvălui două atitudini în raport cu Absolutul, două aspecte ale Absolutului: Absolutul, ca prim început, și Absolutul, ca scop ultim al ființei; are astfel o semnificaţie ontologică şi axiologică. Dacă religia își pune sarcina de a dezvălui sensul ultim al vieții, atunci ea se bazează în mod necesar pe presupunerea că ființa are sens și valoare, că sensul ultim (Logos) este înrădăcinat în ființă, există cu adevărat și, prin urmare, cucerește în viață.

Absolutul, ca primordial, fundamentează scopul ultim, ca perfect. Aceasta este axioma religiei: ceea ce există cu adevărat și ceea ce trebuie, în cele din urmă, să coincidă. Simbolul creștin al lui Dumnezeu Tatăl exprimă în mod viu această coincidență, căci Tatăl este pentru Fiul izvorul existenței sale și, în același timp, prototipul perfecțiunii („Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Ceresc este desăvârșit”). Astfel, relația dintre Fiul și Tatăl poate fi înțeleasă pe de o parte ontologic, pe de altă parte etic și axiologic. Asemănarea care există între Fiul și Tatăl poate fi percepută ontologic ca o asemănare esențială și constant prezentă, datorită faptului că ambii aparțin aceluiași gen („sunteți o rasă divină”, „sunteți zei”); dar este ca mine

poate fi percepută de cealaltă parte din punct de vedere etic, axiologic, normativ, ca sarcina de a deveni asemenea Tatălui, căci Tatăl este un prototip pentru Fiul.

Astfel, în principalul simbol creștin al fiului divin, sunt cuprinse ambele semnificații ale Chipului lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om este un dar al lui Dumnezeu, ne este dat, dar în același timp este dat și este sarcina încredințată omului: ne este dat „să fim chemați și să fim copiii lui Dumnezeu. ”, iar pe de altă parte, ne confruntăm cu o sarcină nesfârșită, pentru că ne-am dezvăluit că vom face. Știm doar că atunci când se va descoperi, vom fi ca El...” (I IO. LU, 1, 2). În acest text sunt combinate două sensuri opuse, fiecare având în spate un lung grup de texte biblice: unul exprimă Chipul lui Dumnezeu, ca esență ontologică inviolabilă a omului, ca dar inalienabil al lui Dumnezeu (de exemplu, Gen. 1, 26-27; U, I; IX, 6; Rs. 11, 23; Sir XUP, 3;

1 Cor. XI, 7; Deyan. HUP, 28-29; Psalm. 82, 6. Yo. X, 34). Un alt grup de texte consideră „chipul și asemănarea” ca o sarcină etică, ca o obligație, ca numirea unei persoane (Ef. IV, 24; Col. III, 10; Rom. VIII, 29; I Cor. XY, 49;

2 Cor. Sh, 18; IV, 4; Cant. 1:15): fiți sfinți, fiți desăvârșiți, fiți fii ai lui Dumnezeu, după chipul și asemănarea Tatălui. Aici este dată o înțelegere diferită, dinamică, a Chipului lui Dumnezeu, ca fiind în devenire; dar ceea ce devine, se ridică și se distruge, se aprinde și se stinge. Aici se simte imediat posibilitatea stingerii și dispariției complete a Chipului lui Dumnezeu în om, care a stârnit și

continuă să trezească dispute teologice profunde. Problema capătă o formă antinomică: suntem acum și întotdeauna fii ai lui Dumnezeu, sau ar trebui să devenim doar fii? Ne putem pierde rudenia și asemănarea cu Tatăl Ceresc sau este esențială și inalienabilă și mereu prezentă în noi?

Poziția particulară pe care o ocupă teologia ortodoxă în această problemă este aceea că face distincția strictă între aceste două semnificații ale „chipului” și „asemănării” imago et Similitudo. Așa se transmit ambii termeni ebraici în tradiția noastră patristică: be-zalmê-nû ki-dmutènû. Această tradiție este păstrată în toate patristicile grecești de la Origen până la Grigore Palama. Origen interpretează textul „să facem om după chipul și asemănarea noastră” astfel: trebuie să distingem între demnitatea imaginii (imaginis dignitatem) și perfecțiunea asemănării (sîmilitudinis perfection em). Omul a fost așezat de către creatorul său la o anumită înălțime ontologică, pentru că i s-a dat demnitatea în existență după chipul lui Dumnezeu (perfectio în

initiis data per imagonis dignitatem), dar perfecțiunea în asimilare nu poate fi atinsă decât de către sine, prin efort propriu <în imitație a lui Dumnezeu (ut sibi ipse eam prorgiae industriae studiis ex Dei imitatione concisceret). Astfel, „asemănarea” este interpretată de Origen ca o sarcină etică *).

Această distincție a fost deosebit de clară și strictă de Grigore de Nyssa, în predica sa despre cuvintele „Să facem un om...”: „imagine” (eikon) este esența oncologică și substanțială a omului și înseamnă spirit, minte; „asemănarea” (omoioza) semnifică o sarcină etică și o virtute. Formula finală, care rezumă aceste gânduri, aparține lui Ioan Damaschinul și este fundamentală pentru teologia ortodoxă. O găsim în „Credința ortodoxă” (de fide ortodoxa): „Dumnezeu l-a creat pe om cu propria Sa mână din natura vizibilă și invizibilă după chipul și asemănarea Sa – din pământ l-a format. trupul, ci sufletul, logic și inteligent (logiken kai noeran), El i-a dat în propria Sa respirație, de aceea o numim o icoană (imagine) divină. „În imagine înseamnă astfel rațiune și libertate; în asemănare, înseamnă o posibilă asemănare în virtute”*). Această distincție fundamentală între imagine și asemănare este și mai profund exprimată și realizată în mod consecvent de regretatul mare teolog bizantin Grigory Palamas în antropologia sa originală. Rămâne punctul de vedere fundamental al teologiei ortodoxe până astăzi. Chiril din Alexandria rămâne singurul Părinte grec al Bisericii care respinge această distincție ca fiind nefondată și tratează ambii termeni ebraici (be-zalmênû ki-dmuténû) ca sinonimi.

Există o dublă bază pentru această distincție strictă între „imagine și asemănare”. În primul rând, o opoziție clară și decisivă a sensului ontologic și normativ al imaginii în două grupe de texte biblice; în al doilea rând, și mai important, inevitabilitatea acestei distincții pentru înțelegerea esenței păcatului. Căci se pune întrebarea ce se întâmplă cu chipul lui Dumnezeu în păcat. Chipul lui Dumnezeu rămâne

indestructibil și intact în omul căzut sau este complet distrus și pierdut? Biserica Răsăriteană dă următorul răspuns: imagine (eikon)

P Opigen dovedeşte aceste gânduri prin intermediul textelor Io. SH, 2-3 și HUN, 21. Scopul final este unitatea deplină cu Dumnezeu, pentru că Dumnezeu trebuie să devină „totul în toate”. Origen. Despre începuturi. Carte. III, cap. 6. 152. Migne. 11. p. 334.

2) Ioan. Damas. PG Migne. 94p. 920.

rămâne neschimbat cu păcătosul; asemănarea (omoioza) dispare**). Gr. Palama exprimă rezultatul întregii tradiții greco-bizantine, răspunzând la această întrebare în felul următor: „după căderea în paradis, când am trăit moartea spirituală chiar înainte de moartea trupească, ceea ce înseamnă despărțirea sufletului de Dumnezeu, am dat deoparte. asemănarea noastră cu Dumnezeu, dar fiind după chip, nu ne-am pierdut”*). Această dialectică ar trebui interpretată astfel: a fi într-o imagine exprimă o dependență ontologică de original, căci o imagine este întotdeauna o imagine a unui prototip; dar trebuie să se distingă imaginea și asemănarea (asemănarea), pentru că poate exista o imagine proastă și diferită. Cu toate acestea, imaginea rămâne întotdeauna o imagine, chiar și cea mai diferită, distorsionată și rea, de aceea păcătosul rămâne totuși o „imagine”, chiar dacă asemănarea lui cu tipul este complet distorsionată și pierdută, el rămâne într-un astfel de caz un caricatură rea de tipul lui.

În articolul nostru „Chipul lui Dumnezeu în esența omului” ■ („Calea” nr. 49, s-a arătat cum Palamas, în antropologia sa originală, distinge o persoană, ca spirit întruchipat, de alte spirite necorporale și în această legătură cu corpul, el nu vede slăbiciunea și deteriorarea unei persoane, ci, dimpotrivă, măreția și avantajul ei. Datorită acestui fapt, o persoană este creatorul culturii, „poetul” vieții și artei, datorită acesta este un autocrat, el deține marea Putere ontologică a activității creatoare în lumea sensibilă și în acest sens este adevărata imagine a Creatorului și a Pantoncratorului.Dar îngerii nu au acest avantaj: nu stăpânesc, ci doar ascultă;nu au cultură, iar artă, pentru că nu au carne;cultura este întruchiparea spiritului.În acest sens, spune Palama, „fiind după chipul lui Dumnezeu” avem într-un grad mai înalt decât îngerii, și chiar și acum, și chiar în păcat; în ceea ce privește asemănarea și asemănarea cu Dumnezeu, în această privință, stăm mult mai jos decât îngerii buni, și mai ales acum, după cădere*). Totuși, perfecțiunea etică nu poate fi atinsă doar de om, prin propriile sale eforturi. Finalizarea asimilării este posibilă numai în virtutea „iluminării” divine, care vine de la Dumnezeu și constituie un har divin deosebit. Îngerii răi au pierdut această iluminare

3) Acest lucru este deja afirmat de Iustin, Irineu, Clement din Alexandria, Vdsil'y. Grigori Nyssky.

4) Gregorii Palamae, Phyg., Theol., mor. etc. Copita 39. Migne PG 150, p. 1147-1148.

5)   ib. 1167 Cop. 64.

şi acest har, şi sunt în întuneric. Astfel, conceptul ortodox de har își iese în sine aici, care nu înseamnă niciodată „numai har” (sola gratia), nu devalorizează niciodată libertatea și autodeterminarea omului, ci postulează întotdeauna cooperarea omului cu Dumnezeu, sau „sinergia”. ” (Grigori 'Nissky, Kliment din Alexandria).

Această opoziție strictă a imaginii și asemănării, eikon și omoioza, imago et similitudo, este negata în mod fundamental în vechiul protestantism și în barthianismul modern. Cât despre tomismul catolic, aici pare lăsat fără atenție. Cu toate acestea, cea mai veche tradiție greacă a sensului ontologic și substanțial al imaginii (imago) este întotdeauna fundamental prezentă și păstrată în catolicism. Prin urmare, un astfel de teolog catolic precum Bellarmin poate accepta pe deplin și apăra în mod consecvent opoziția ortodoxă a „chipului” și „asemănării”. Dimpotrivă, pentru protestantismul clasic această opoziție pare periculoasă și nedorită, t. imaginea lui Dumnezeu aici ar trebui să aibă doar un sens normativ și etic.

Conform formulei protestante (Konkordienformel), chipul lui Dumnezeu nu înseamnă altceva decât cel mai etic principiu, dreptatea primară și neprihănirea (imago Dei seu justiția originalis). pe care omul creat de Dumnezeu l-a avut inițial în Paradis și pe care l-a pierdut complet în cădere (defectus seu privatio con-creatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei). Astfel, pentru starea noastră prezentă, pentru întreaga noastră viață și întreaga noastră istorie umană, chipul lui Dumnezeu nu înseamnă nimic altceva decât sarcina nesfârșită de a realiza neprihănirea, precum dreptatea care trebuie realizată. Nu există nimic substanțial în om, nimic ontologic care să rămână inviolabil pentru păcat, nepătat de păcat. Întregul om este corupt de păcat și întreaga imagine a lui Dumnezeu este distrusă. Afirmarea integrităţii permanente şi inviolabilităţii chipului lui Dumnezeu în esenţa omului pare aici, în această concepţie protestantă, a fi o prea mare exaltare a omului, care trebuie să rămână mereu „praf şi cenuşă”; imaginea lui Dumnezeu, ca esență ontologică, apare aici ca autosuficiență a unei persoane în speranța în sine, ceea ce contrazice adevărata smerenie și principiul

mântuirea printr-o singură credință, un singur har (sola fide, sola gratia).

Antinomia „creaturii”, antinomia condiționalității și necondiționalității, dependenței și libertății, măreția și nesemnificația unui om care este în același timp „un vierme și un zeu”; cea mai profundă contradicție tragică din ființa sa, aici, în această teorie, nu se remarcă deloc (vezi „Calea” Jé 49 „Chipul lui Dumnezeu în ființa omului”). Contradicția tragică în esența omului, pe care Pascal

a exprimat-o cu forță și profunzime rare, nu iese în prim-plan. Dar există și o altă antinomie, care nu stă în esența omului, ci mai degrabă în denaturarea esenței sale - aceasta este antinomia păcatului, căci păcatul este o stare antinomică, o stare de contradicție vie. Această ultimă antinomie trece și aici neobservată.

Și acest lucru este cu atât mai surprinzător că cel mai mare merit al Geologiei Barthiane Protestante și Speciale constă tocmai în faptul că clarifică fundamental sensul păcatului în antropologie. Conștiința păcătoșeniei constituie experiența de bază și patosul omului protestant. Dacă „întreaga lume stă în rău”, atunci și omul stă în întregime în păcat. El este păcătos până la capăt. Nu se poate spune că el este parțial păcătos, parțial fără păcat. În toamnă, în suflet nu rămâne nicio scânteie de lumină (Fünklein Eckehart). Imaginea lui Dumnezeu este complet pierdută. Aceasta este teza implacabilă a protestantismului consistent. Îl putem arunca în întregime? Acest lucru nu ar fi ușor de făcut. Dacă există „hoți” și păcătoși în care în ultima clipă imaginea lui Dumnezeu poate să se aprindă pe cruce și să strălucească, atunci există și astfel de „hoți” care până la urmă rămân tâlhari și criminali până la urmă; care au pierdut nu numai chipul lui Dumnezeu, ci și, parcă, chipul unui om, care nici măcar nu au deloc conștiința păcatului și sunt, dacă nu în pacea conștiinței, atunci cu adevărat în pacea lipsa de conștiință, într-un fel de „eudemonie demonică”. Dar este posibil un astfel de caz extrem? Această problemă a fost pusă de Dostoievski, iar el a ezitat în răspunsul său: Raskolnikov, în ciuda tuturor eforturilor dialecticii sale luciferiene, în esență nu a reușit niciodată să atingă această liniște a lipsei de conștiință; dimpotrivă, Peter Verkhovensky se află în permanență într-o stare de cinism vesel, „eudaimonie demonică”1. Da, astfel de oameni sunt posibili, Dostoievski, dar în esență nu mai sunt oameni, ci mai degrabă demoni. Așa și-a numit romanul, la fel de paradoxal și antinomic precum și-a numit Gogol Sufletele moarte. Antinomia aici este clară: aceștia sunt oameni care

nu mai sunt oameni; sunt suflete care sunt fără suflet; „suflet mort” este în esență o contradicție.

Mai ales acum, în epoca noastră, în fața celei mai profunde profanări a demnității umane, suntem înconjurați din toate părțile de asemenea demoni și suflete moarte. Este posibil, având această experiență, să negăm complet teza barthiană? Trebuie să recunoaștem sincer că a avut dreptate: în ultima adâncime și abis al păcatului, chipul lui Dumnezeu pare să dispară complet, nicio experiență, fie exterioară, nici interioară, nu ne dezvăluie vreo urmă de asemănare cu Dumnezeu la o astfel de persoană. În conștiința sa, în întreaga sa viață, în comportamentul său exterior, în vorbirea sa, în caracterul său empiric, o persoană poate în orice caz să piardă complet scânteia luminii divine, poate stinge imaginea lui Dumnezeu în sine. Teza protestantă poate fi dovedită în cea mai profundă experiență tragică, care este marcată de cuvintele destul de comune: „nu are conștiință”, „n-are inimă, nici măcar nu este bărbat”.

Această teză este adevărată și, totuși, afirmația opusă trebuie recunoscută ca adevărată și poate fi dovedită: în păcat și în păcătos, „chipul și asemănarea” sunt mereu și inevitabil prezente. Acest lucru poate fi arătat din două puncte de vedere diferite:

1) Păcatul și posibilitatea de a păcătui conțin și exprimă atâta „cădere” cât „înălțimea” unei persoane, căci o cădere presupune o înălțime care determină întreaga forță a căderii. Aceasta este o mare onoare pentru o persoană dacă este recunoscută ca păcătos: o piatră, o plantă, un animal sunt lipsiți de această onoare, de onoarea imputației și a răspunderii, căci doar o persoană este o persoană responsabilă. Păcatul nu este doar un concept etic, ci mai presus de toate un concept religios-ontologic: exprimă o opoziție ontologică specială între om și Dumnezeu. Este posibil să păcătuiești numai înaintea feței lui Dumnezeu și pentru asta trebuie să fii tu însuți o persoană. „Numai împotriva Ta am păcătuit”, spune psalmul. Dumnezeu și omul se opun aici, ca „Eu” și „Tu”, ca două persoane. Păcatul, deci, presupune asemănarea dumnezeiască a omului şi îl conţine în sine şi, mai mult, asemănarea ontologică cu dumnezeii, căci numai o fiinţă asemănătoare unui dumnezeu poate păcătui, numai o persoană, doar un eu liber şi raţional; numai un fiu se poate lepăda de Tatăl, poate rupe și rupe unirea și poate deveni „fiu risipitor”. În toate acestea, o relație ontologică este păstrată fără greș. Libertatea individului este sursa păcatului și, împreună cu aceasta, expresia asemănării cu Dumnezeu. Fără o astfel de libertate, numai Dumnezeu ar fi responsabil pentru tot răul, dar cu o asemenea libertate, și prin ea, omul primește onoarea răspunderii. Bo

asemănarea unei personalități libere este o condiție pentru posibilitatea păcatului și o sursă de ispite: „veți fi ca zeii”, iar această ispită este doar (pentru că se bazează într-adevăr pe un adevăr: „voi sunteți dumnezei și fii ai Preaînalt.” Este eficient atât pentru spiritele superioare, cât și pentru arhanghel, pentru că asemănarea ontologică cu dumnezei poate duce la bine cât și la ispitire la rău.

2) În păcat, totuși, există întotdeauna cealaltă parte a asemănării cu Dumnezeu. Răul, în esența sa, este o denaturare și perversiune a ierarhiei valorilor, a ierarhiei nivelurilor ființei*). În orice perversiune, totuși, o ordine fundamentală a pașilor este presupusă și conținută, așa cum în fiecare deformare este presupusă în mod ideal o formă corectă; și de aceea principiul dreptății, institia originalis et debita, este cuprins în mod ideal în fiecare nedreptate. Fără dreptate „înnăscută”, „naturală”, o persoană nu ar putea niciodată să condamne nedreptatea sau să se pocăiască de ea - în această teologia romano-catolică își păstrează corectitudinea *). -Păcatul este o crăpătură, o persoană este, parcă, ruptă de păcat (gebrochener Mensch), dar nu este niciodată atât de zdrobită încât să nu fie capabilă să recunoască și să ghicească prototipul integrității și „castității” în fiecare fragment al lui. fiind. Aceasta este tragedia și contradicția păcatului: imaginea paradisului pierdut, asemănarea pierdută cu Dumnezeu, este prezentă și chinuiește continuu, căci ceea ce este pierdut nu este distrus. Dacă am putea-o distruge în întregime, atunci tragica

contradicție a păcatului ar fi anulată și s-ar dobândi „eudaimonia demonică”. Întreaga dispută despre pierderea asemănării cu Dumnezeu nu observă această dialectică a pierderii, a privării, a „sterezei”: pierdutul este întotdeauna prezent în esență. De asemenea, este necesar să se acorde atenție faptului că experiența anihilării complete a asemănării lui Dumnezeu, așa cum a fost studiată și descrisă de Dostoievski, are întotdeauna în minte doar un caz extrem de rău satanic. Obișnuit, zilnic, uman, „prea uman”, răul este un păcat de slăbiciune: Video meliora, probeque, deteriora sequor - „Văd ce este mai bun și aprob și urmez cel mai rău” (Ovidiu), „adăugați

Problema răului în întregime aici, desigur, nu poate fi investigată. Nu putem decât să subliniem că principiul răului este o perversiune a ordinii: cu cât mai înalt îi slujește pe cel de jos (de exemplu, pofta, minciuna), cu atât mai sus piere în cel de jos (de exemplu, boala, moartea). Aceasta este ideea corectă în conceptul augustinian de poftă. Nu libidoul în sine este rău, ci doar faptul perversiei, faptul că puterile superioare ale spiritului sunt puse în slujba motivelor inferioare, ceea ce este și în cazul unei minciuni. Acesta este opusul oricărei sublimări.

7) Vezi, de exemplu, Scheeben, Dogmatlk, II Bd. 207-200.

paro, ceea ce vreau, nu, dar răul pe care nu-l vreau, îl fac” (Ap. Pavel). Iată o stare de slăbiciune: avem capacitatea de a dori binele, dar nu avem puterea de a-l împlini: „Am o dorință de bine, dar nu o găsesc să-l fac”. Prototipul dreptății și al dreptății este astfel prezent în mod normal și recunoscut de om și este experimentat în adâncul inimii ca pe ceva prețios și sfânt, „căci după omul lăuntric îmi place legea lui Dumnezeu” (Rom. 7). . Dar acest prototip este prea slab și palid pentru a depăși imaginile de fantezie generate de instinctele inferioare. Aici este psihanaliza conștiinței normale păcătoase, a conștiinței normale a unei persoane păcătoase. Conștiința există aici sub forma unei conștiințe distincte a păcătoșiei; dar poate fi prezent și în suflet sub altă formă și anume sub forma vinovăției inconștiente. În acest caz, întreaga sferă a conștiinței poate fi complet plină de imagini și dorințe păcătoase, și totuși prototipul sacru poate fi încă prezent în inconștient sau în supraconștient.

Dar dacă trecem de la starea umană generală de păcătoșenie la răul satanic, atunci și aici vom întâlni o dialectică inexorabilă a răului, precum perversiunile: în spiritul Mefistofel, ideea de dreptate (iustitia originalis et debita) este întotdeauna inevitabil. prezent, pentru (altfel, ironie, z.m, nerușinare Nerușinatul nu poate fi decât o astfel de ființă care știe ce este rușinea. Mefistofel îl cunoaște bine pe „Bătrânul”. Cum altfel ar putea fi un „spirit al contradicției”? Obdazom, stăm în fața adevărata antinomie a asemănării cu Dumnezeu:

1) Teză: chipul și asemănarea lui Dumnezeu pot dispărea complet în păcat.

2) Antiteză: chipul și asemănarea lui Dumnezeu nu pot dispărea niciodată, nici măcar în cel mai mare păcat.

Profunzimea misterioasă a ființei umane se dezvăluie în aceste două antinomii: în antinomia ontologică a creaturii (vezi Chipul lui Dumnezeu în ființa omului) și în antinomia axiologică a păcatului. În această ultimă antinomie, pe care am stabilit-o aici, ni se arată caracterul contradictoriu al răului și al păcatului, care exprimă esența perversiei. Trebuie remarcat că este mult mai valoros și mai chibzuit să conștientizezi dificultatea, poate chiar imposibilitatea unei soluții, decât să găsești alinare într-o cale logică ușoară, dar iluzorie de ieșire din această tragedie fără speranță.

O astfel de decizie ușoară se sugerează în virtutea distincției stabilite între „imagine” și „asemănare”: imaginea cea mai distorsionată și diferită este încă o reflecție. Aceasta este soluția tradițională menționată mai sus a patristicii grecești. Își păstrează valoarea, dar trebuie recunoscută ca fiind insuficientă. Valoarea ei constă în faptul că deosebește momentul ontologic și, pe de altă parte, normativ în asemănarea dumnezeiască, precum și în întreaga relație dintre Tatăl și fiul, dintre Dumnezeu și om. Cu ajutorul unei astfel de distincții, se afirmă că într-un sens evlavia lui Dumnezeu dispare, dar într-un alt sens rămâne. Asemănarea cu Dumnezeu are astfel un dublu sens, care se exprimă în această opoziție de imagine și asemănare (eikan și omoiosis, imagio et similitude)

Cu toate acestea, vechea teologie protestantă și barthiană nu face această distincție. Pentru ea, există doar „asemănarea”, asemănarea în dreptate, care dispare; prin urmare, pentru ea, în esență, nu există antinomie, întrucât teza dispariției este afirmată unilateral, în timp ce antiteza conservării este pur și simplu eliminată. Aceasta este imperfecțiunea dialectică a acestei teologii, care dorește cu siguranță să fie numită „dialectică”. Tradiția teologiei greco-bizantine păstrează întotdeauna, dimpotrivă, dialectica autentică moștenită de la Platon. Arta kantiană de a simți și de a descoperi antinomiile conceptelor ultime își găsește o apreciere profundă în această tradiție primordială a adevăratei dialectici. Cu toate acestea, n-am dori în niciun caz să fim nedrepți față de teza barthiană. Dimpotrivă, admitem deschis că în afirmarea ei a dispariției complete a imaginii și asemănării, această teză este destul de corectă și dovezile ei se bazează pe experiență solidă și experiență profundă. Acest lucru a fost deja simțit de Dostoievski, dar a fost suficient de dialectic pentru a realiza și a menține și antiteza indestructibilului. Soluția romano-catolică este deja mai apropiată de cea ortodoxă pentru că recunoaște faptul că asemănarea lui Dumnezeu într-un anumit sens nu este niciodată distrusă, dar într-un alt sens poate dispărea: în substanța sa, omul este întotdeauna un spirit rațional (anima rationalis). , și de aceea există întotdeauna o ființă liber-raționantă și, prin urmare, asemănătoare lui Dumnezeu; dimpotrivă, starea sa etică este un accident, o proprietate a dreptății (justiția debita et originalis), care poate să-i aparțină sau nu. Această dreptate este, desigur, o

anumită asemănare cu Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este prototipul dreptății.

corectitudine, dar este o asemănare cu divinitatea normativă, propriu-zisă: justiția debita. Aceasta este deja diferența dintre asemănarea cu zeul ontologică și cea normativă, care este exprimată aici doar într-o terminologie diferită (substanță și accident). Din această cauză, lui Belarmin i-a fost ușor să păstreze tradiția greacă pentru această opoziție și terminologia „chipului și asemănării” (imago et similitude).

Trebuie totuși să remarcăm aici că ar fi greșit să reproșăm întregii teologii protestante incapacitatea de a observa și de a stabili antinomia după asemănarea lui Dumnezeu. Carl Schumann, în articolul său interesant Imago Dei, arată în detaliu că vechea teologie protestantă nu a decis niciodată să afirme în mod consecvent și complet formula pentru anihilarea completă a chipului lui Dumnezeu în toamnă, datorită identificării consecvente a „chipului” cu neprihănirea primordială (justia originalis). Prin urmare, diferența dintre două sensuri a fost întotdeauna recunoscută: „chipul lui Dumnezeu într-un sens general și în sens special” (imago divina generaliter et specia-liter accepta) și în primul sens echivalează cu un spirit rațional (voința). , și intelect și nemurire), în al doilea sens, înseamnă însă dreptate primordială (justiția originalis). În primul sens, asemănarea lui Dumnezeu nu dispare nici măcar în păcat, și numai în al doilea sens poate dispărea. Schumann urmărește această idee în întreaga teologie protestantă. Vedem aici o recunoaștere indirectă a antinomiei pe care am stabilit-o și soluția ei grecopatristică. Dialectica păcatului nu este deloc străină lui Schumann. El vede că conștiința păcătoșeniei și a pocăinței sunt imposibile fără prezența constantă a chipului lui Dumnezeu în om. Ideea de păcat în sine conține asumarea unei alte posibilități și a unei alte stări fără păcat, deci conține în sine ideea unui om fără păcat în asemănarea lui cu Dumnezeu*).

Același curs de idei, profund înrudit cu dialectica ortodoxă, îl găsim la Emil Brunner, care trebuie recunoscut drept unul dintre cei mai mari teologi protestanți ai timpului nostru. El ghiceste antinomia asemănării lui Dumnezeu care dispare și nu dispare și o rezolvă distingând între asemănarea lui Dumnezeu în sens formal și material; în plus, asemănarea formală cu Dumnezeu înseamnă pentru el capacitatea unei persoane de a fi subiect și persoană responsabilă; pe de altă parte, asemănarea materială cu zeul înseamnă pentru el calitatea etică a dreptății primordiale și cuvenite (justiția).

8) Imago Dei. Beitrage zur theol. antropologie. Gissen. 1932. S. 178-179.

originalis et debita). El spune: „În mod formal, imaginea este complet invulnerabilă – într-o stare păcătoasă și fără păcat, o persoană este un subiect și poartă responsabilitatea; dar din punct de vedere material imaginea este complet distrusă, o persoană este păcătoasă până la capăt „*). Această opoziție a asemănării formale și materiale cu Dumnezeu este în deplin acord cu distincția grecească dintre chip și asemănare, așa cum a fost formulată de Sfântul Ioan Damaschinul. Gândirea protestantă se află aici într-o poziție dramatică. Ea vrea să păstreze formula (Konkordienformel) în sensul ei strict barthian (defectus seu privatio justitiae seu imaginis Dei), și nu poate face acest lucru. Există, așadar, un anumit motiv justificat care solicită o aprofundare dialectică a teologiei protestante în zona acestei probleme antropologice.

Și totuși trebuie să admitem că rezolvarea antinomiei cu ajutorul a două sensuri diferite ale asemănării cu Dumnezeu, cu ajutorul imaginii și asemănării (imago et similitude), cu ajutorul substanței și accidentului, sensul formal și material al imaginea, ni se pare prea ușoară și simplificată; o soluție ușoară și simplificată la o antinomie este întotdeauna suspectă, deoarece arată că nu a existat o antinomie reală în esență. Dar controversa, care durează de secole, dovedește existența unei antinomii profunde, aproape insolubile. De ce soluția simplistă prin pierderea „asemănării" și păstrarea „imaginei" constituie o înțelegere insuficient de profundă a antinomiei în tot misterul ei? Acest lucru poate fi arătat în examinarea dovezilor pentru teza și antiteza care au fost prezentate. De fapt, afirmația protestantă a pierderii asemănării cu Dumnezeu a fost recunoscută de noi ca dovedită - și nu numai în sensul pierderii dreptății, virtuții, „asemănării", care, desigur, este de la sine înțeles într-o stare de păcătoșenie, dar a fost recunoscută și în sensul pierderii imaginii adevărate, ca o asemănare ontologică cu zeul, în sensul pierderii ființei subiectului. Aceasta este esența experienței lui Dostoievski, tragedia că o persoană poate distruge complet imaginea divină în sine, că își poate pierde, parcă, eul uman, să înceteze să mai fie o persoană și un om și să se transforme într-un non-uman. fiind. În acest caz extrem, trebuie să admitem că asemănarea lui Dumnezeu nu dispare parțial și într-un anumit sens, ci în toate sensurile și în întregime.

Dar dacă ne întoarcem acum la dovada anti-

9) Emil Brunner. Natur und Gnade Gnode. 1934. S. 10-11.

sis, care s-a afirmat întotdeauna din partea ortodoxă și catolică, atunci aici vom descoperi nu numai păstrarea fundamentală a imaginii ontologice și a ființei individului în stare de păcat, care, desigur, este de la sine înțeles și este recunoscută de toată lumea, dar și, ceea ce este cel mai ciudat dintre toate, păstrarea paradoxală a „asemănării, a prezenței ideii de dreptate în însăși esența păcatului. Astfel nu se poate spune că în antinomia păcatului ceva se pierde și ceva se păstrează; nu, totul dispare și totul se păstrează (imaginea și asemănarea împreună). Aceste contrarii sunt indisolubil legate în

întreaga lor soartă, în păstrarea și distrugerea lor. Nu pot fi rupte. Adevărat, imaginea și asemănarea nu formează o identitate, ci sunt o unitate de contrarii. O imagine, o icoană, un portret nu sunt indiferente față de asemănarea și asemănarea. Adevărat, există o imagine diferită, dar există și o graniță a neasemănării, o limită a distorsiunii, la care imaginea a încetat să mai fie o imagine, iar icoana încetează să mai fie o icoană divină. Nu este indiferentă „asemănării”, căci conține în sine intenția, dorința de a exprima originalul. Personalitatea spirituală nu este indiferentă față de adevăr și dreptate, căci spiritul în esența sa este capacitatea de a judeca adevărul și neadevărul, este capacitatea de a judeca despre valoare. Și aceasta nu este o posibilitate abstractă și indiferentă, ci o aspirație, un eros al dreptății, căci adevărul și dreptatea sunt „naturale” pentru individ, în timp ce neadevărul și nedreptatea vor fi „nefirești” și vor fi o perversiune. Această legătură inseparabilă a imaginii și asemănării este deja cuprinsă în simbolul lui Dumnezeu Tatăl: rudenia ontologică („noi suntem o rasă divină”) conține deja tendința de a-l vedea pe Tatăl ca un prototip și de a lupta pentru asemănare. Teologul rus Nesmelov exprimă cel mai puternic această unitate a contrariilor în conceptul său de personalitate. Personalitatea este întotdeauna și imediat o imagine și asemănare, pentru că este întotdeauna imediat ontologică și deontologică, adică întotdeauna există ceva care există și, în același timp, trebuie să existe. Suntem o persoană și, împreună cu asta, nu trebuie decât să devenim o persoană. Numai Dumnezeu este o persoană în sensul deplin și absolut, pentru că esența unei persoane este că el este sursa primară și scopul final al tuturor actelor sale. Dar acest lucru poate fi afirmat doar despre Absolut, prin urmare suntem doar o imagine și asemănare a unei persoane; suntem o persoană care reflectă doar persoana adevărată și totuși trebuie să fim recunoscuți și ca persoană.

Dar tocmai pentru că imaginea și asemănarea formează o unitate inseparabilă a contrariilor, nu ne putem mulțumi cu faptul că subiectul ontologic rămâne și se păstrează.

Sv

dispare, iar predicatul etic al dreptății dispare. Afirmația că subiectul ontologic, ca imagine, se păstrează mereu intact, poate fi înțeleasă ca o falsă consolare; Karl Barth vrea să distrugă această consolare și în aceasta are dreptate într-o anumită măsură. Dar el dovedește prea multe, căci distrugerea completă a asemănării lui Dumnezeu implică calm demonic, „eudaimonia demonică”, adică ceva opus a ceea ce dorea el. O astfel de mângâiere și odihnă în păcat va deveni imposibilă numai dacă contradicția dintre păcat și antinomia asemănării cu Dumnezeu este păstrată în insolubilitatea sa preliminară, căci tocmai în această stare antinomică constau neliniștea și chinul.

În afirmația sa că neprihănirea (justiția) este esențială pentru imagine (imago) și este indisolubil legată de ea precis și stă adevărul relativ al protestantismului, demonstrează prea multe: el afirmă nu numai unitatea contrariilor, ci și identitatea lor: imago Dei seu justiția originalis. În acest „sau” (seu) se află cea mai profundă greșeală, pentru că aici există un opus în însăși asemănarea lui

Dumnezeu - opusul ființei și datoriei, ontologic și axiologic, „dat” și „dat”. Aceasta este cea mai puternică opoziție posibilă și este exprimată cu suficientă forță în Biblie în raport cu imaginea și asemănarea.

A pătrunde în insolubilitatea acestei antinomii înseamnă a pătrunde în tragedia păcatului, în esența misterioasă a răului. Păcatul este un adverb întrupat; în interiorul păcatului contradicția nu poate fi eliminată, păcatul și răul nu trebuie să fie „logice”. Contradicția păcatului nu poate fi distrusă prin focalizarea dialectică, pentru că aceasta ar însemna eliminarea păcatului prin gândire și silogism pur. Dar aici o soluție logică este imposibilă tocmai pentru că se cere răscumpărarea reală. Bineînțeles, încă putem gândi logic la această contradicție, adică după legea identității, dar tocmai atunci ne gândim la ea ca la ceva care se contrazice, căci contradicția este contradicție și păcatul este păcat. Este imposibil și chiar nelegiuit să credem că contradicția păcatului poate fi eliminată în mod ideal, adică printr-o combinație pur mentală; dar este posibil și foarte corect să credem că păcatul și contradicția lui interioară pot fi cu adevărat distruse. Distrugerea reală a păcatului este singura soluție, dar aceasta necesită răscumpărarea în toată profunzimea și plinătatea sa mistică; căci păcatul nu poate fi ușor și simplu distrus de omul însuși; nici măcar nu este ușor de înțeles ce înseamnă distrugerea păcatului, întrucât primul nu poate deveni

fost, iar ¡iertarea nu este încă distrugere. Aici este necesar misterul mântuirii, căci mântuirea este ceva mai mult decât iertarea, ceva mai mult decât harul iertării, ea conține o mult mai mare bucurie (haris) și beatitudine, care nu poate fi realizată decât prin sinergia (coacțiunea) dintre Dumnezeu si omul . Pentru soluția antinomiei, așadar, nu este nevoie de nimic mai puțin decât răscumpărarea însăși, căci antinomia se sprijină pe realitatea păcatului, pe faptul că păcatul este o contradicție reală, o contradicție întruchipată. Păcatul nu este o simplă contradicție logică, este o opoziție reală a două ființe în cuvânt și faptă (Realrepugnanz). Dacă o persoană în păcat îl contrazice pe Dumnezeu și Îi spune „nu”, atunci și Dumnezeu îl contrazice pe păcătos și îi spune „nu”. Niciuna dintre aceste voci nu se oprește și fiecare o contrazice pe cealaltă. Dacă fiul risipitor „se lepădă” de tatăl său și spune „nu mai am tată”, atunci el, desigur, se contrazice, căci, fără îndoială, are un tată, cu care este legat ontologic. Dar această corectare logică nu rezolvă contradicția tragică, ci doar o adâncește și mai mult, căci tragedia stă aici în lupta forțelor contradictorii: ura și iubirea, repulsia față de tată și atracția față de tată, iar această luptă nu se oprește niciodată. Cuvântul și imaginea Tatălui sunt prezente în noi de la început și până la sfârșit, pentru că Tatăl exprimă sursa primară și scopul ultim al ființei noastre. Prin urmare, în cele din urmă, el câștigă și „cucerește, prin puterea atracției sale, opoziția forțelor opuse. Așa este sensul pildei fiului risipitor, dar pe parcursul întregii perioade de tranziție, întreaga experiență a vieții. în rătăcirea și rătăcirea sa, fiul risipitor poate uita cuvântul Tatălui și își poate pierde imaginea, căci acesta din urmă este transcendent, nu aparține acestei

lumi, nu poate fi găsit în această lume și nu poate fi văzut în această experiență.

S-a menționat deja mai sus că o persoană în comportamentul său exterior, în cuvinte, conștiință, mod de viață, în caracterul său empiric își poate pierde complet asemănarea cu zeul. Aici și numai aici, în această sferă a realității empirice, teza anihilării își păstrează toată corectitudinea, dar există o altă sferă, nu a realității empirice, ci a realității transcendente, un tărâm nu al acestei lumi, „tărâmul esențialului și al nepieritor, existent în sine. Aici, și numai aici, asemănarea lui Dumnezeu se păstrează ca chip și la fel ca asemănare, căci ele sunt inseparabile. Aici antiteza indestructibilității își păstrează corectitudinea: omul, ca personaj noumenal, este întotdeauna asemănător cu Dumnezeu, dar această asemănare cu Dumnezeu rămâne transcendentă. Și de aceea un astfel de nevi

un lucru vizibil, un lucru atât de incognoscibil în sine, poate rămâne complet imperceptibil și chiar negat. Dar în esență, „în esență” dependența de absolut este întotdeauna păstrată, asemănarea lui Dumnezeu este mereu prezentă; în. în esenţă, legătura cu tatăl se păstrează mereu, deşi „pentru mine” poate fi distrusă dacă renunţ la tată. Există astfel două sfere în care se află teza și antiteza: în primul rând, realitatea empirică; în al doilea rând, ființa transcendentă. În limbaj religios: împărăția este din această lume și împărăția nu este din această lume. Soluția antinomiei pare ușoară: în realitatea empirică, în caracterul empiric, asemănarea lui Dumnezeu dispare complet; în realitatea transcendentală, în caracterul noumenal, ea rămâne mereu. Teza are dreptate într-un anumit sens; antiteză în alt sens. Totuși, chiar și pe o astfel de soluție kantiană, conștiința creștină nu se poate odihni. Pierderea și păstrarea în același timp devin de imaginat, dar pentru inimă, pentru sentimente, o astfel de stare este insuportabilă, dizarmonică și păcătoasă.

O altă soluție în spiritul misticismului orfic și indian pare religios mai consistentă: realitatea empirică nu este altceva decât o iluzie, un fenomen, o realitate înșelătoare; numai realitatea transcendentală este ființa adevărată și eternă, prin urmare prototipul, psihicul, Atman nu se poate îngrijora de această realitate empirică și rămâne în transcendența sa inviolabilă și inviolabilă. O asemenea asigurare este inacceptabilă și pentru conștiința creștină, deoarece realitatea empirică de aici nu poate fi recunoscută ca o iluzie, lumea cealaltă în raport cu ea nu este indiferentă, de acolo vine transformarea și mântuirea. Cerul și pământul sunt la fel de reale, iar Dumnezeu trebuie să devină „totul în toate”. În același sens, caracterul empiric al unei persoane este valoros și real din punct de vedere creștin, este o expresie și o întruchipare a esenței de altă lume a unei persoane și, în același timp, poate fi o denaturare și perversiune a acestei persoane. din urmă. Antinomia exprimă o contradicție reală, un conflict de forțe opuse, o contradicție reală a două regate. Acest conflict se rezolvă pentru creștinism doar prin victoria realității transcendente, victoria esențialului și a eternului. Teza și antiteza nu sunt egale în

drepturi și nu sunt de existență egală: antiteza depășește și trebuie să învingă. Realitatea transcendentă, regatul nu al acestei lumi, trebuie să cucerească această lume și să supună realitatea empirică. Împărăția lui Dumnezeu trebuie să domnească peste întregul cosmos, la fel cum chipul lui Dumnezeu trebuie să domnească peste întregul om. Aici în

care este soluţia antinomiei păcatului prin răscumpărare şi îndumnezeire. Credința și speranța creștină se bazează pe faptul că perversia, dezordinea și dizarmonia și păcatul sunt tranzitorii și, prin urmare, ontologic mai slabe decât ordinea și ierarhia, armonia forțelor. Dezordinea și contradicția reală în rău nu este nimic, ci doar degradarea ființei, un conflict haotic de forțe, al cărui exemplu este boala și moartea.

Dacă ne punem acum întrebarea, unde este puterea transcendentă a imaginii și asemănării și cealaltă forță opusă a unui caracter empiric, realitatea mentală și corporală într-o ființă umană, atunci trebuie să ne întoarcem la ideea „sinelui” de altă lume. în om (vezi „Chipul lui Dumnezeu în ființa omului”). Eul, desigur, este transcendent în raport cu psihicul, cu conștientul și inconștientul în om, așa cum este transcendent în raport cu organicul și corporalul în om. Sinele, supraconștient și de neînțeles, ca Dumnezeu însuși, și totuși este ultima unitate care guvernează și unește toate treptele ființei umane. Sinele este un autocrator (autocrat), la fel cum Dumnezeu este un Pantokrator (Atotputernic), prin urmare puterea eului supraconștient, marginea misterioasă a personalității, este o forță atotcuprinzătoare și atotcuprinzătoare, vis unitiva, care leagă contrariile care se luptă și le transformă într-o armonie de contrarii. Este o forță centripetă care se luptă constant cu forța centrifugă și o depășește constant. Cât despre forța centrifugă, înseamnă o altă sferă, sfera realității empirice, sfera omului suflet-corp, cu toate conflictele dintre corp și suflet, dintre conștient și inconștient, dintre posesiunile sufletului . și conținutul său sănătos. Aceste conflicte și perversiuni, care semnifică o stare de păcat, sunt depășite continuu de sinele transcendental pentru a menține unitatea și armonia personalității. Sinele transcendent există peste tot și nicăieri în viața empirică a omului, așa cum „Dumnezeu există peste tot și nicăieri în lume. Sinetatea este o unitate de contrarii (coincidentia oppositorum), atât umană cât și divină, de aceea ambele transcend această lume, ambele „nu din această lume”, se ridică deasupra acestei lumi în care contrariile luptă, apar și pier. Aceasta este asemănarea cu Dumnezeu a omului. Dar omul nu poate depăși contradicțiile reale fără a deveni ca desăvârșirea personalității divine și fără a primi cea mai înaltă putere de la eul divin, de la Pantocrator, ca har și răscumpărare. B. Vysheslavtsev.

CAVITATEA APOSTOLULUI PAUL

(DESPRE HRISTOS RAGUNGIT, DESPRE IUBIRE

Și despre DUHUL ANTI-HRISTOS).

Articolul oferit atenției cititorilor este al șaselea capitol al cărții în curs de pregătire pentru publicare: „Secretul sfinților (Introducere în Apocalipsă)”. Pentru a înțelege profeția Sf. Ioan despre soarta lumii, este necesar să contemplăm viața ascunsă a Bisericii lui Hristos. Această viață se dezvăluie nu prin evenimentele vizibile ale istoriei bisericii (schimbarea ierarhilor și acțiunile lor, creșterea diferitelor instituții în biserică, istoria ereziilor, dezvoltarea teologiei etc.), ci prin luarea în considerare a diverselor stări pline de har ale sfinților (martori credincioși ai lui Hristos, aleși de Dumnezeu de dimineață până la mama sa și având plinătatea Duhului Sfânt), și prin cunoașterea atitudinii față de ei a conducătorilor bisericilor și a tuturor oamenii bisericii. Îndepărtarea sau apropierea de Hristos, o biserică care este vie și moartă („porți un nume ca și când ai fi viu, dar ești mort” (Apoc. 3, 1), starea ei de foc, căldura și frigul ei, ca și cum reflectat în imaginea sfântului, asupra vieții sale strălucitoare în lume sau a unei plecări sumbre (după ape) în deșert, conversații vesele cu vecinii sau mutitate profundă și dureroasă - toate acestea sunt diferite stări ale harului Sfântului Duh, util în aceasta sau alta epocă.mărturii credincioase a lui Hristos, mare învăţător al bisericii, iar alteori doar o tânără care, zâmbind cu un zâmbet suferind şi în acelaşi timp fericit, moare devreme.Pentru răutate. în biserică este atât de mare încât învăţătorul lui Hristos nu poate fi acceptat.vremuri cumplite când cei care ar fi trebuit să strălucească pe munte se sting încet într-un pat de spital, toţi abandonaţi şi dispreţuiţi pentru soarta lor mizerabilă.

Ap. Pavel, în slăbiciunea vieții sale nenorocite, a fost chemat la mărturia lui Hristos, când a devenit necesară „nebunia predicării” despre Hristos răstignit (1 Corinteni 1:21).

El a fost, de asemenea, sortit să fie primul care să experimenteze pentru sine puterea sumbră a dușmanilor interiori secreti ai Bisericii lui Hristos, care, sub protecția extraordinarei lor evlavie și a împlinirii cu zel a celor mai mari și mai mici decrete ecleziastice, asupresc pe toți cu spiritul lipsei lor de iubire.

Biserica de foc, unde toți s-au umplut de bucurie despre Hristos cel înviat și slăvit, unde nu există nicio asemănare

întunericul nu putea întuneca bucuria Duhului Mângâietorului – s-a terminat *).

Pentru cei care au crezut în Hristos, a început o altă viață, născută, parcă, din sângele Primului Mucenic Ștefan, în mizeria marii persecuții.

Domnul îl alege pe distrugătorul fără milă al bisericii originare ca apostol al acestei biserici.

Saul, ca un monstru (propriile sale cuvinte), este chemat de Hristos din cuptorul suferinței pe care l-a provocat altora. De acum înainte, fostul persecutor însuși este sortit să îndure tot restul vieții chinuri nemaiauzite. „Îi voi arăta cât de mult trebuie să sufere pentru numele Meu”, i-a spus Hristos ucenicului Anania, care s-a mirat că Domnul poruncește să pună mâinile peste chinuitorul sfinților (DA 9, 10-16).

Ca și înainte, evreii (vor cere minuni, dar, fidel martiriului lor, apostolul Pavel va spune: „Dar noi propovăduim pe Hristos răstignit (pentru evrei, piatră de poticnire).” „Cuvântul despre cruce pentru cei ce sunt pieirea este nebunie, dar pentru cei ce se mântuiesc, puterea lui Dumnezeu.” (I Corint 1, 18, 23).

Aceasta este o forță nouă în Biserica lui Hristos, de la biruitori (Biserica lui Hristos slăvit) devenind Biserica Crucii (Biserica Mielului – Hristos răstignit).

La Miel - la tronul Domnului vor veni din necazuri mari.

Necazul cel mare trebuie luat în inimă de către martorii credincioși ai lui Hristos. Ea va trebui să înlocuiască treptat bucuria Duhului Mângâietorului - un oaspete rar în biserica post-apostolică.

Cu toate acestea, mare har rămâne la apostolii cei mai de seamă (a fost o mare persecuție și toți au fost împrăștiați, în afară de apostoli). Și în timpul vieții lor pe pământ, lumina minunată a acestui har luminează întreaga biserică. Adevărat, apostolii nu mai sunt o singură inimă și un singur suflet cu toți. Ei sunt rătăcitori, evanghelizatori ai lui Hristos înviat. Ei duc vestea bună în întreaga lume - „Hristos a înviat”. Și cu ei este mereu lumină, fericire, - parcă, sunete solemn, de Paște, de clopote îi însoțește.

♦) În capitolele anterioare, am numit biserica focului acea stare a plinătății pline de har a Duhului Sfânt în biserică („mulțimea celor care credeau avea o inimă și un singur suflet” și „har mare era peste toți”. ”), care a durat din ziua Rusaliilor (D.A. 2) până în vremea când au început să jignească văduvele elene (D.A. 6). După acest păcat negru (ca urmare a „misterului fărădelegii” care a pătruns în biserică și a întunecat-o), a avut loc uciderea primilor martiri. Ştefan şi a început marea persecuţie a bisericii din Ierusalim, când „toată lumea, cu excepţia Apostolilor, s-a împrăştiat în diferite locuri din Iudeea şi Samaria”. i (D.A. 7 și 8).

„Dar eu însumi voi veni la tine”, scrie Ap. Ioan, „pentru ca bucuria voastră să fie deplină”.

Venirea lor semnifică apropierea extraordinară a lui Hristos, iubirea care topește toate inimile în focul divin. Şederea lor nu este lungă

(se spune chiar în Învăţătura celor XII Apostoli - una, două zile). Dar când pleacă, ei lasă o speranță vie, entuziastă, a venirii în curând a lui Hristos în slavă - un sentiment de viață fericită, veșnică, de uitare a tuturor lucrurilor pământești.

În această stare extrem de grațioasă (extaz continuu – în limba noastră) suferința își pierde înțepătura otrăvitoare: agonia, durata, deznădejdea pământească.

Apostolul Petru vorbește despre binefacerile suferinței în trup, dar apoi, parcă s-ar opri, exclamă: „Totuși, sfârșitul tuturor este aproape".

Apostolul Ioan, invitând să nu iubim lumea și tot ce este în lume, spune: „Copii, ultima oară".

În lumina care se revarsă prin Apostoli în lume, este imposibil de conceput gândul de milenii al Bisericii suspinând în păcate. Între timp, acest viitor al bisericii trebuie să vină.

Și iată, parcă, e Evanghelia Sf. Paul.

Desigur, el vorbește în primul rând despre învierea lui Hristos - deține o zicală minunată: „Dacă Hristos nu a înviat, atunci credința ta este zadarnică" (nu are sens). Și el mărturisește secretul lui Hristos care vine: „Nu vom muri cu toții, ci cu toții ne vom schimba, deodată, într-o clipă din ochi, la ultima trâmbiță, căci trâmbița va suna și morții vor învia nestricăciți și noi vom schimbare", și în alt loc: „timpul este deja scurt" - înseamnă că el, așa cum spune, afirmă apropierea sfârșitului.

Dar principalul stă în natura harului dat lui Pavel.

Domnul i-a zis: „Puterea mea se desăvârșește în slăbiciune".

Și Ap. Pavel spune despre sine: „Când sunt slab, atunci sunt puternic". (II Corint. 12, ^9, 10).

El predică, parcă, prin chinul său, prin suferința lui neîncetată. El strigă din toată ființa lui pentru Hristos răstignit. Oamenii sunt treji din cauza predicării lui. Ei sunt impregnați de sentimentul necesar pentru o viață lungă și dureroasă pe pământ - sentimentul muncii crucii.

Un apostol al vremurilor grele viitoare - în multe privințe Pavel este de neînțeles pentru epoca sa. „Este ceva de neînțeles în scrierile lui", recunoaște Ap. Petru (II Petru 3:16).

Și aceasta este adevărat, căci, adresându-se contemporanilor săi, denunțând acest prezent, Ap. Pavel, condus de Duhul Sfânt, se referă la vremurile de mai târziu ale bisericii.

Poate că predica lui despre lege și har în tot sensul ei va fi în cele din urmă dezvăluită abia în zilele noastre.

Și atunci cuvântul lui se va ridica din nou cu o putere extraordinară: „Credința mântuiește, nu legea” (adică indicația vie a Duhului Sfânt mântuiește).

„De ce s-au întors la principiile materiale sărace și s-au înrobit acestora!” (Galateni 4:9).

Cum ai putea uita că nu este ceea ce este stabilit și presupus consacrat până la sfârșitul timpurilor, ci ceea ce este plăcut Duhului Mângâietor. Nu există nimic în instituțiile pământului care să nu poată dispărea, precum starea bisericii de mare har și starea bisericii timpurilor apostolice (apostoli, profeți și învățători).

Acum trecem la clarificarea a ceea ce este în învățăturile Ap. Pavel ar trebui să servească drept busolă în căile bisericii.

Când, după convertirea sa miraculoasă pe drumul Damascului, Saul s-a întors la Ierusalim și s-a rugat în templu, L-a văzut din nou pe Hristos și i-a zis: „Grăbește-te și ieși repede din Ierusalim, că aici nu vor primi mărturia ta. Despre mine. Du-te, te voi trimite departe la păgâni.” (D. A. 22, 17, 21).

„Aici nu vor primi mărturia Ta despre mine” – acest lucru devine fatal pentru Ierusalim, nu numai pentru apostolatul lui Pavel, ci și pentru adevărul însuși.

La urma urmei, Sfântul Apostol nu va mărturisi de la sine. Pavel și Duhul Sfânt va vorbi prin gura Lui.

Dar ai lor - evrei - creștini de pretutindeni vor începe să-l contrazică, să-i revolte pe noii convertiți împotriva lui. Și, ceea ce este mai dureros, ei vor începe să-i compare pe apostolii cei mai de seamă cu el și, dacă nu îi vor respinge complet predica, atunci o vor înjosi cu totul.

Ei vor spune: „Pavel nu este ca ei. El predică ceva despre sine”.

Și aceștia nu sunt doar „frați mincinoși târâtori, care vin pe ascuns și spionează libertatea noilor convertiți” (Galat. 2, 4), ci și frați adevărați.

De unde o asemenea indignare?

Pavel a distrus complet în predica sa principiul sacru al religiozității iudaice. El a sugerat cu insistență credincioșilor să abandoneze complet ritualul mozaic

o sută și sever a afirmat că „niciun trup nu va fi îndreptățit prin faptele legii”. (Gal. 2:16).

Motivul acestei atitudini negative față de tot ceea ce este legalist a fost că apostolul a văzut și „prevăzut și mai mult în viitor mortificarea de început a creștinismului: în loc să fie călăuzit în viață de har – adică de glasul tainic al Duhului Sfânt – creștinii. ca la baza faptelor lor au pus o lege scrisa si o morala fixata in formule *).

Aceasta este relația lui Ap. Pavel la legalism, atât de iubit în iudaism, și a fost cauza marii lui ciocniri cu biserica din Ierusalim, de unde a ieșit ca învins. Evreii „au biruit" mărturia lui despre Hristosul cel viu.

Iată ce spune capul bisericii din Ierusalim, Sf. Iacov și împreună cu el toți bătrânii Ierusalimului, când a venit ultima oară Apostolul la Ierusalim.

„Învățați pe toți iudeii care locuiesc printre neamuri să se îndepărteze de Moise, zicând să nu-și circumcidă copiii și să nu facă după obicei.

Și uitați-vă în jur - vedeți, luați, câte mii de evrei care au crezut și toți sunt fanoși ai legii.

Dacă capul bisericii din Ierusalim și bătrânii pre-puloverelor credeau că Ap. Pavel vorbește și învață nu de la sine, ci Duhul Mângâietorului transmite prin el voința Capului „bisericii lui Hristos, dacă ar fi pătrunși de cuvintele Sf. Pavel: „Nu am fost ales de oameni și nu de oameni, ci de Isus Hristos, iar Evanghelia pe care am propovăduit-o nu este o Evanghelie omenească, pentru că am primit-o și am învățat-o nu de la un om, ci prin descoperirea lui Isus Hristos. *), atunci ei ar fi trebuit să mărturisească înaintea turmei sale adevărul învățăturii vasului ales al lui Hristos, proclamând „Numele Meu înaintea neamurilor și împăraților și fiilor lui Israel".

*) Într-o mie de ani, Sf. Simeon Noul Teolog dă mărturie despre mortificare în felul următor: „Sacramentul creștinismului, ascuns de la începutul lumii, constă în dobândirea harului lui Dumnezeu. Cea mai mare parte a celor botezați, care se numesc creștini, nu cunosc acest sacrament al creștinismului. (Cuvintele Sf. Simeon, I, 313). Și după 800 de ani, St. Serafim din Sarov vorbește mai înfricoșător: „Duhul lui Dumnezeu mi-a descoperit că tu (Motovilov) în copilăria ta ai vrut cu râvnă să știi care este scopul vieții noastre creștine și multe mari persoane spirituale au fost întrebate în mod repetat despre acest lucru. Dar nimeni nu ți-a spus despre asta." (Începe! - în conversații cu Motovilov).

*) Galat. 1;. 1, 11, 12. În acest timp, această epistolă a Ap. Pavel era cunoscut de toate bisericile. Si dela Ap. Pavel (multe biserici fondate de el în Grecia, Asia, pe insule) a vorbit despre faptul că Hristos este mereu cu el.

Totuși, ei fac exact invers: pentru a-i face pe plac fanoților legii, oferă Ap. Pavel:

- Fă ceea ce îți spunem noi: avem patru oameni care au jurăminte asupra lor. Luându-i, curăță-te cu ei și ia asupra ta costurile jertfei pentru ei și vor ști că tot ce au auzit despre tine este nedrept, dar că tu însuți continuă să ții legea.

Paul le-a ascultat sfatul.

„Cum a putut el să vină împotriva predicării lui? Cum a putut el să meargă împotriva Duhului Sfânt, care a propovăduit prin gura lui?

Dar, așa cum am spus deja și vom repeta de multe ori, sfinții nu acționează în mod arbitrar. Cei care au plinătatea Duhului Sfânt aud glasul Domnului și acționează în conformitate cu voia Lui.

Atunci ce? Însuși Duhul Sfânt renunță la predicarea Sa?

Da, refuză: în locul dat *).

Aici, în Ierusalim, viața însăși întruchipează profeția lui Hristos auzită de Sf. Pavel de la Domnul acum 20 de ani în templul din Ierusalim: „Aici, mărturia ta despre Mine nu va fi primită” (adică nu vor accepta de la tine acea învățătură creștină specială pe care o vei predica în numele Meu).

■Iată explicaţia aparentei contradicţii: Ap. Pavel a mers la Ierusalim, atât după înclinația Duhului Sfânt (cum a mărturisit despre sine însuși. D. A. 20, 22), cât și împotriva Duhului, care i-a spus pretutindeni pe drum prin profeți și ucenici: să nu te duci la Ierusalim („Ei, prin inspirația Duhului, i-au spus lui Pavel să nu meargă la Ierusalim” (DA 21:4).

Dar nu s-a dus pentru a proclama adevărul (adică pentru a-și face lucrarea - apostolul), ci, dimpotrivă, pentru a oferi o ocazie - cât de groaznic se descoperă aici economia lui Dumnezeu - fiilor neascultării să se descopere. până la capăt (nimic nu este secret pentru a nu deveni evident în timp util).

Apostolul lui Hristos, ca o oaie, a fost atras de măcel... După cuvintele profetului Agave Ap. Pavel: Iudeii te vor lega la Ierusalim și te vor da în mâinile neamurilor (ei te vor lega -

*) Cineva, poate, va veni cu ideea că Ap. Pavel a acționat aici după metoda lui obișnuită „pentru toate am făcut toate lucrurile, ca să mântuiesc măcar pe unii” (1 Corinteni 9, 22)? Nu, a fost imposibil să salvezi aici. Aici erau fiii neascultării, care nu voiau decât să fie totul după voia lor.

pot fi înțelese spiritual – ei opresc gura să propovăduiască poruncile lui Hristos).

Și așa s-a întâmplat: creștinii, în loc să împlinească voia Domnului, l-au silit pe alesul lui Dumnezeu, proclamând această voință tuturor (și poporului Israel), să facă opusul ei.

Atunci Domnul, ca nu cumva martorul Său, care a fost credincios până la capăt, să nu devină un călcător al predicii sale, poruncii lui Hristos, a îngăduit evreilor din Asia să întrerupă curățirea impusă lui Pavel.

„Zilele purificării încă nu se terminaseră, când iudeii asiatici l-au văzut pe Pavel în templu, au ridicat un strigăt, au stârnit toată cetatea și și-au pus mâinile peste el” (D. A. 21, 27).

Romanii au luat Ap. Pavel pentru totdeauna din Ierusalim. Iudeo-creștinismul a fost sortit să dispară.

Ca în dovada că misiunea lui Ap. Pavel printre poporul Israel s-a încheiat și profeția lui Hristos despre Ierusalim s-a împlinit - aceasta este profeția Sf. Pentru prima dată, amintește Pavel („Fapte” 22, 17-23), și anume, ca ultimul său cuvânt către poporul evreu: când comandantul mileniului, romanul, a permis lui Pavel să vorbească evreilor, apoi Ap. Pavel le-a povestit oamenilor despre el însuși, despre viziunea lui pe drumul Damascului, și toți l-au ascultat într-o tăcere adâncă - dar când a rostit cuvântul lui Hristos, care i s-a arătat în templul din Ierusalim: „Iată, ei nu vă vor primi. mărturie despre Mine, du-te, te voi trimite departe la păgâni”. Înainte de aceasta, locuitorii Ierusalimului l-au ascultat, dar pentru aceasta au ridicat un strigăt, zicând: nimiciți de pe pământ un astfel de om, căci nu ar trebui să trăiască. Au strigat, au aruncat haine și au aruncat praf în aer.

Și prin aceasta au fost de acord cu profeția lui Hristos despre ei.

În istoria Ap. Pavel cu biserica din Ierusalim este descoperit și rămâne pentru totdeauna un pericol viu și formidabil pentru biserica lui Hristos.

Duhul Sfânt – Domnul – nu-și impune voința nimănui. O oferă, ca să spunem așa în limbaj laic, cu o delicatețe, tandrețe extraordinare, atât indivizilor, cât și întregii biserici.

Glasul aleșilor lui Dumnezeu, prin care Domnul avertizează biserica, arătând spre abaterea de la calea lui Dumnezeu, trebuie auzit, dar este îngăduit (îndelungă răbdare a lui Dumnezeu) și neglijat.

Pentru a nu încălca autoritatea oficială, pentru a nu fi o piatră de poticnire pentru acești micuți, aleșii lui Dumnezeu în Biserică urmează calea ascultării sfinte.

Cu dragoste și, parcă, în tăcere (adică în opoziție cu

falsitatea activității adesea agitate a conducătorilor contemporani ai bisericii - ierarhii poruncitori), ei propovăduiesc întotdeauna voia lui Dumnezeu într-un limbaj care este audibil și înțeles de toată lumea.

Dar ei tac dacă nu vor să audă și să se supună Duhului Sfânt. Și în tăcere, chinuiți în inimă, ei continuă să rămână în ascultare sfântă (adică în dragoste).

Această ascultare sfântă („El a fost ascultător până la moarte, moartea crucii”) este cumpărată cu un preț mare pentru biserică; iarăși (în fața fraților mei mici) Hristos este răstignit.

Între martorii credincioși ai lui Hristos și cei care conduc în biserică cu turma sedusă se deschide o prăpastie tainică, care crește treptat.

Pare răzvrătit că biserica (continuă să prospere, că Domnul o favorizează, iar ea este moartă, lipsită de glasul sfinților.

Viața în biserică strălucește în câteva suflete care nu sunt văzute sau auzite nicăieri (parcă ar fi conduse sub pământ în deșert).

Atunci mânia se acumulează pentru ziua mâniei. Și iarăși va veni o mare persecuție și va spulbera biserica.

Ea se va aduna, dar deja într-un dispozitiv nou.

Pe lângă faptul că împovărează conștiința cu păcate evidente, ce altceva îi împiedică pe cei cu autoritate în biserică și, în general, pe creștini să audă glasul tainic al Duhului Sfânt și să primească de la sfinți mărturia vie a lui Hristos? - dreptate imaginară.

Aceasta este cea mai profundă semnificație a predicii lui Tiafel pentru biserica din toate timpurile.

Când a acordat atât de multă atenție executorilor legii, când era atât de indignat de cei care respectau ritul lui Moise, nu se referea la riturile în sine (din care executarea este nevinovată), ci la spiritul zeloților lege.

Spiritul zeloților legii este locul unde este ascunsă nenorocirea pentru biserica lui Hristos.

Și acum, la fel ca înainte, statutele, canoanele, instituțiile moderne ale bisericii (uneori vechi de mii de ani: cu cât mai vechi, cu atât mai semnificative) devin păzitori sacri, de neclintit ai credinței. Posibilitatea schimbării lor (la sugestia Duhului Sfânt prin aleșii lui Dumnezeu) pare fanilor nu doar sacrilegiu, ci și desființarea religiei.

Cel mai mic indiciu de schimbare a ordinii existente ridică în ei o întreagă furtună de opoziție, care în orice moment

schimbarea a devenit un obstacol în calea adevărului, adică pentru Dumnezeul cel viu.

Inima unui creștin este aranjată în așa fel încât Hristos să ocupe nu numai primul loc în ea, dar restul este mult diminuat de El: totul este lipsit de importanță, totul este mărunt, totul este nesemnificativ, cu excepția credinței în Hristos cel viu. .

De aceea Ap. Pavel consacră un întreg capitol sensului iubirii, motiv pentru care el enumerează tot ceea ce, parcă ar fi, cel mai înalt într-o persoană (abilitatea de a vorbi într-o limbă îngerească; darul profeției; credința care mișcă munții; toate secretele; toată cunoașterea; capacitatea de a da toate numele) și adaugă, dar dacă nu există dragoste, totul este nimic.

A te îmbrăca cu Hristos înseamnă să iubești oamenii, nu instituțiile.

Gelozia pentru lege (cartă, canon, structura bisericească dată) este adesea combinată cu cruzimea, cu indisolubilitatea inimii - cu dragostea pentru lucruri, și nu pentru oameni.

Este necesar să se supună canoanelor, să se împlinească statutele, să se accepte rânduiala bisericii, dar ca... secundar (azi este, dar mâine poate fi cu totul diferit), după cum vrea Dumnezeu.

Inima trebuie să fie liberă, nu înrobită de „principiile materiale” ale dispensației pământești (chiar dacă este bisericească): nimic din toate acestea nu va trece în viața veșnică, ci doar un suflet iubitor.

Fanii legii ocupă de obicei primul loc în biserică. Chiar și fără a fi șefi, se bucură de o autoritate extrem de mare.

Motivul pentru aceasta este următorul. Masele credincioșilor sunt împovărate cu o preocupare grea pentru mâncare, au puțin timp pentru tot ce este biserică. Dureri de inimă pentru boala lor, se uită cu bucurie la cei care împlinesc toată legea. Cu profundă simpatie și respect, o persoană evlavioasă tratează artiștii interpreți.

Dar aici are loc o selecție imperceptibilă, dar foarte importantă în consecințele sale spirituale. Faptul este că cei blânzi și iubitori nu acordă niciodată importanță evlaviei lor. Ei își ascund munca și rămân invizibili.

Onoarea le revine acelor zeloți ai legii care se urmăresc cu strictețe nu numai pe ei înșiși, ci și pe alții: este totul și este corect - făcut? Acestea sunt mereu la vedere.

Și încearcă să-și folosească onoarea ca instrument de persecuție a celor care nu sunt complet supuși autorității lor. In cer-

qui raspandeste opresiune. Zeloții nu sunt doar respectați, ci și de temut.

La ce duce asta, spune An cu o luminozitate extraordinară. Pavel.

„În Antiohia, înainte de sosirea unora din Iacov (adică zeloți ai legii - evrei creștini din Ierusalim) Al. Petru era cu păgânii și, când au venit ei, a început să se ascundă și să se retragă, temându-se de cei tăiați împrejur.

Acest lucru a făcut o asemenea impresie asupra tuturor evreilor, încât ei „au început să fie ipocriți, astfel încât până și Barnaba (care l-a însoțit apostolic pe Pavel în călătoria sa printre neamurile neamurilor) a fost dus de ipocrizia lor”.

Ipocrizia stinge dragostea.

Trebuie să ne imaginăm gravitatea teribilă a situației. Ap. Petru nu este cel slab care s-a lepădat de Hristos în curtea marelui preot, ci cel care a fost îmbrăcat cu plinătatea Duhului Sfânt, Petru, care a săvârșit vindecări cu umbra lui, care s-a arătat înaintea tuturor, ca alesul de foc . a lui Hristos și, la urma urmei, acesta este el a afirmat la conciliu că Dumnezeu, văzătorul inimii, nu a făcut nicio diferență între noi și păgâni.

Și acum, temându-se de cei tăiați împrejur, Petru și-a jignit pe semenii săi creștini din neamuri, adică a neglijat iubirea chiar în centrul bisericii și a învățat-o altora.

Cum a putut Duhul Sfânt să permită această profanare a lucrării lui Hristos? El nu a permis. Apostolul Pavel a spus în fața tuturor Apostolilor. Petru: de ce le forțezi pe neamuri să trăiască după evrei, când tu însuți trăiești după neamuri? (a descoperit adevărul și a revenit dragostea).

Cum să explic comportamentul lui Peter? Negrul era un om umil, foarte evlavios și cu inimă simplă. Aceste calități (de ordinul cel mai înalt în om) nu sunt transfigurate de Duhul Sfânt. Din tinerețe, Petru a obișnuit să venereze și să se închine în fața oamenilor care cunosc și împlinesc întreaga lege. Și le-a venerat și i-a iubit cu atât mai mult în simplitatea inimii sale, încât el însuși, împovărat de trudă, nu cunoștea bine legea și nu putea să o împlinească bine.

Deși Duhul Sfânt îi revelase acum marele adevăr că nu era nicio diferență între iudei și neamuri – iar Petru a mâncat și a băut cu ei – totuși, când au venit executorii legii, el nu a putut să-și învingă timiditatea copilărească în fața oamenilor. atât de respectat.

Aceasta este particularitatea oamenilor geloși, că ei transformă dragostea și respectul față de ei înșiși într-o frică imaginară de Dumnezeu și își înșală admiratorii.

Hrănindu-se cu mândrie, ei sunt copiii preferați

mi Lucifer și ghizi incomparabili ai spiritului său. Magnifice stingătoare de dragoste în chiar centrul bisericii.

Cei simpli la suflet sunt întotdeauna victimele avocaților.

Pentru a-i demasca pe zeloți, era nevoie de o persoană dintre ei, care trecuse prin toate curbele drumului legalismului - un fariseu, fiul unui fariseu - Ap. Pavel. El a dezvăluit subtilitatea minciunilor lor. El a dovedit că spiritul zeloților este cea mai teribilă ciumă a creștinismului.

Că exact așa este, să ne amintim de viața Mântuitorului. Dumnezeu nu a ocolit nici măcar ultimul păcătos și a găsit cuvinte milostive pentru el - asta înseamnă că l-a acceptat în inima lui. Dar pentru cărturari și farisei, El nu a avut aceste cuvinte: mormintele sunt împodobite, dar putrezite înăuntru.

Și urmând lui Hristos, Ap. Pavel este iubitor față de toată lumea (chiar și amenințându-și copiii spirituali, le cere iertare). El ne învață: „Fiți plini de bunătate unii cu alții, cu dragoste frățească, avertizați-vă unii pe alții cu cinste” (Romani 11:10). Dar de îndată ce este vorba de fanoticii legii, tonul lui se schimbă dramatic. Aici este nevoie de mustrare, pentru ca toată lumea să știe cu cine are de-a face, iar propovăduitorul dragostei exclamă: „Păziți-vă de câini, ferește-te de lucrătorii răi, ferește-te de tăierea împrejur”. (Filip. 3, 2).

Este zadarnic să crezi că cei tăiați împrejur au dispărut odată cu iudeo-creștinismul. Oh, nu, acest concept devine un simbol. De-a lungul istoriei lumii, bisericile circumcise apar sub cele mai variate și mai viclene deghizări.

Pentru a arăta răul pe care l-au săvârșit și pe care îl săvârșesc, ar fi necesar să spunem fără omisiune istoria vieții popoarelor creștine și să indice la fiecare pas devastarea iubirii pe care le produc.

Un semn al spiritului lor, prin care devin imediat vizibili: absența iubirii (acționând contrar poruncii lui Hristos: „Vă dau o poruncă nouă: iubiți-vă unii pe alții”).

Binecuvântând pe Hristos, iubește oamenii (luminează cu Duhul Sfânt). Pentru fanoși, o persoană este indiferentă, pentru ei totul este într-o literă moartă. Oamenii vii (comoara lui Dumnezeu - suflete) sunt doar materiale pentru împlinirea scrisorii. Întotdeauna disprețuiesc, persecută, urăsc o persoană de dragul principiilor materiale sărace.

Ap. Pavel *) definește spiritul antihrist în

·) Iată doar un indiciu despre rezolvarea celei mai dureroase nedumeriri despre Antihrist din biserică. O analiză detaliată este dată în capitolul &-al-lea al cărții.

biserica: „rezistând și înălțându-se mai presus de tot ceea ce se numește Dumnezeu sau sfânt, pentru ca în templul lui Dumnezeu să stea ca Dumnezeu, dându-se drept Dumnezeu” (II Tesaloniceni 2, 4).

Cine este cel mai înălțat? - cel care este sigur de dreptatea lui: „Împlinesc toată legea și de aceea păstrez biserica curată”.

Acest păcat are o proprietate fatală: este imposibil să te pocăiești de el: „de ce să mă pocăiesc dacă împlinesc toate prescripțiile?” Răul cauzat de ea acţionează de-a lungul întregii existenţe a bisericii de pe pământ, ca un ulcer secret care corodează corpul bisericii. Despre timpul său, Pavel spune: „misterul fărădelegii este deja la lucru”.

Această dovadă subminează în mod fundamental opinia naivă că Antihrist este un fel de persoană istorică specifică care trebuie să apară, nu, acesta este spiritul unei întregi categorii de oameni care acționează de-a lungul întregii istorii a bisericii. Ea va fi descoperită numai de Însuși Hristos, Care „să-l nimicească odată cu înfățișarea venirii Sale”.

De asemenea, confirmă apocalipsa. În „Apocalipsa Sfântului Ioan” cei care rămân până în ultima clipă (după toate chemările la pocăință – formidabile, ca distrugerea unui mare oraș și milostivi, precum proslăvirea bisericii), – până la urmă, Gog și Magog sunt numite bobul insolubil al opoziției față de Hristos (numărul sunt ca nisipul de mare). Ei vor fi distruși de focul din cer. (Apocalipsa 20, 7, 8).

Sfântul Andrei Cezar. în interpretarea sa a apocalipsei, el spune că cuvintele ebraice Gog și Magog înseamnă: adunare și înălțare (cu alte cuvinte, adunarea celor care sunt înălțați).

Petr Ivanov.

GEORG SIMMEL CA FILOZOF AL VIEȚII ȘI AL CULTURII

În centrul gândirii filozofice a lui Simmel a stat inițial doar lumea umană: problemele istoriei și sociologiei. Lumea cosmică și întrebările pur metafizice i-au ocupat puțin gândul. Numai relativ târziu a inclus aceste probleme filozofice „recente” în cercetările sale și chiar și atunci, pentru că erau o expresie certă a vieții spirituale a unei persoane.

Această întorsătură a fost exprimată clar în „Metafizica vieții”*), care este, parcă, coarda finală a gândirii sale filozofice și, în același timp, servește drept bază pentru filosofia sa ulterioară a culturii, unde „viața” (în contrast cu prima perioadă) nu mai este interpretată ca un fenomen organic, nu ca un proces fiziologic, ci ca o viață spirituală, reprezentând, la rândul său, doar ultimul vârf al vieții organice. Modificând Bergsonismul într-un mod deosebit și fiind de acord cu el asupra celor mai importante puncte, Simmel aplică

principiul „evoluției creatoare” vieții spirituale, dar folosește tabloul vitalist al lumii doar pentru a pune o bază solidă pentru viața spirituală. Un monist, ca Bergson, vede în viața spirituală și în viața organică doar două forme ale revelației vieții universale. Dar, spre deosebire de Bergson, Simmel caută să aprofundeze cunoașterea vieții spirituale până la metafizica ei. De aceea problemele care se află în centrul interesului filozofic al lui Bergson sunt pentru Simmel doar premise pentru cercetarea sa filozofică.

Pornind de la aceste considerații de natură generală, Simmel își construiește filosofia culturii.

Conform concepției lui Simmel, de îndată ce viața depășește granițele lumii „vitale” și se ridică la nivelul vieții spirituale, mai precis cultural și spiritual, apoi în profunzimea ei.

se dezvăluie o contradicţie internă profundă şi tragică, al cărei sigiliu, după cum vom vedea mai jos, marchează întreaga evoluţie culturală.

Cultura este prezentă atunci când mișcarea creatoare a vieții a dat naștere unor formațiuni în care viața și-a găsit expresia temporară, formele încarnării sale. Astfel de forme în care se aruncă viața creatoare sunt, de exemplu, legislația socială, operele de artă, religia, disciplinele științifice etc. Dar aceste produse ale procesului vieții, mai exact, formațiunile culturale, au o trăsătură particulară care, odată ce au apărute, ei ar „îngheța” și astfel ar merge împotriva ritmului necruțător și neliniștit al unei vieți veșnic creatoare și veșnic roditoare, cu fluxul și refluxul ei, cu reînnoirea ei veșnică. Aceste formațiuni culturale, la rândul lor, au propria lor logică internă și regularitate. Ei au, într-o oarecare măsură, un sens autosuficient și o anumită capacitate de rezistență în raport cu dinamica vieții spirituale care i-a închis. Poate că, inițial, în momentul apariției lor, ele corespund vieții, dar pe măsură ce aceasta se dezvoltă în continuare, treptat devin în opoziție evidentă cu ea, iar apoi viața care le-a născut, le aruncă de la sine ca o carapace moartă. .

Aceasta explică schimbarea constantă a formelor culturale, care este plină de istorie. De obicei, considerația istorico-empirică încearcă să găsească pentru fiecare caz dat motivele concrete ale acestei schimbări. Dacă totuși, pentru a aprofunda mai mult în acest proces de schimbare a formelor culturale, atunci ea apare sub următoarea formă: viața, datorită naturii sale inerente de dezvoltare neobosită, se luptă constant împotriva propriilor, parcă, creații înghețate (forme culturale).), care rămân în urmă în ritm. Dar din moment ce viața nu se poate manifesta în exterior altfel decât sub orice formă, acest proces se dezvăluie ca deplasarea unei forme vechi într-una nouă. Astfel, schimbarea neîncetată a conținuturilor culturale este condiționată, pe de o parte, de infinita fertilitate a vieții și, pe de altă parte, de profunda contradicție inerentă acesteia între

eternitatea și variabilitatea ei și caracterul autosuficient al formele sale înghețate în care se trăiește.

Acest caracter al procesului cultural istoric a fost stabilit mai întâi în domeniul dezvoltării economice. Dar afectează și toate celelalte domenii ale vieții culturale: peste tot pulsația vieții se află într-o opoziție ireconciliabilă.

ademeni la formele sale înghețate, pretinzând un sens autosuficient.

Când însuși conceptul de viață devine dominant, un fel de centru ideal pentru o epocă dată, atunci conflictul evidențiat mai sus (il duce la o deznădejde tragică, pentru că aici viața deja simte orice formă, ca atare, ca ceva impus cu forța ei). și tânjește să distrugă nu numai această formă, ci și forma în general și să se pună la locul ei în toată imediata și variabilitatea ei... Și tocmai acum, potrivit lui Simmel, trăim o nouă fază a acestei vechi lupte, care nu este mai mult o luptă numai a unei forme noi imprimate cu viaţă împotriva unei forme moarte Astăzi principiul vieţii se luptă împotriva formei ca atare, adică împotriva principiului formei însuşi.

De aceea, de aproape câteva decenii, suntem lipsiți de orice idee culturală călăuzitoare, așa cum a fost cazul, de exemplu, în Evul Mediu, în epoca Renașterii și a Iluminismului. O persoană educată modernă i-ar fi foarte greu să observe așa ceva. Și într-adevăr, în zilele noastre, după spusele lui Simmel, există o absență totală a oricărei generalizări ideologice, ultima sinteză finală, pe care încearcă să o arate cu o serie de exemple izbitoare din domeniul artei, al filosofiei și al religiei.

2.

În domeniul artei, expresionismul este cea mai izbitoare confirmare a diagnosticului lui Simmel asupra erei noastre. Sensul profund al acestei tendințe artistice deosebite constă tocmai în faptul că experiența creativă a artistului, emoția sa estetică tinde să se reverse în opera sa de artă sau, mai precis, opera de artă este aici, parcă, o continuare a procesul creativ, acordul său final. În expresionism, nu este vorba despre copierea sclavă a realității (naturalismul) și nu despre afișarea vreunei ființe sau proces exterioare colorate de o impresie senzuală instantanee (impresionism). În primul caz, experiența creativă a artistului este modelată într-un fel de formă impusă lui din exterior și, prin urmare, forme străine de o ordine ideală sau reală; în al doilea - avem de-a face cu o impresie senzuală (impresie), un element pasiv și, în consecință, o operă de artă colorată de aceasta este un fel de amestec de creație independentă.

nici o experiență cu străinătatea influențelor externe. În numele veritabilei creativități autonome, care decurge din cele mai profunde experiențe ale artistului însuși, expresionismul respinge atât naturalismul, cât și impresionismul.

Dar nu numai tot ceea ce este obiectiv în conținut este măturat de această direcție artistică de dragul autonomiei estetice absolute a artistului-creator, ci chiar și obiectivul unei ordini formale (cum ar fi, de exemplu, o anumită tradiție sau metodă etc.) este interpretată aici ca o constrângere dureroasă pentru viața creativă imediată. Orice subordonare oricăror forme abate viața creativă de la adevăratul său curs și, ca urmare, fiind întruchipată în orice operă artistică, ea nu poate rămâne complet fidelă cu sine și impulsul său creator nesfârșit pare să înghețe aici.

Dacă vrem să închidem aceste considerații într-o formulă abstractă scurtă, atunci se va spune că aici (adică, în domeniul creației artistice) există o luptă a unei vieți creativ fructuoase pentru autonomia sa, pentru autoconservarea ei.

Astfel, principiul vieții a prevalat aici asupra principiului formei.

O tendință similară, cu nu mai puțin sensibilitate, a afectat domeniul filosofiei: în ramurile sale cele mai de bază: în teoria cunoașterii și în metafizică.

Teoria biologică a cunoașterii în fața celui mai popular curent al său, pragmatismul, ai cărui fondatori, după cum se știe, sunt James și mai ales Dewey, servesc ca un indicator viu al acestei dorințe ciudate de viață directă, tipică erei noastre culturale, protestând. împotriva oricărei forme. S-ar părea că dintre toate domeniile culturii spirituale, aria teoriei cunoașterii ar putea fi considerată cea mai autosuficientă, autonomă în raport cu viața, deoarece însăși abstractitatea problemelor sale principale, dezinteresul spiritual al sarcinilor sale. îl pune într-o poziţie privilegiată deosebită în comparaţie cu toate celelalte zone ale spiritului. Există, parcă, un „patos al distanței” între teoria cunoașterii, ca principală disciplină filozofică, și viața imediată, cu fluiditatea și fertilitatea ei eternă. Și totuși, pragmatismul, această teorie biologică utilitarista a cunoașterii, neagă drept adevăr dreptul său primordial la autonomie. Rațiunea teoretică este dezmințită în interesul categoriei utilului biologic, identificat cu adevăratul. De aceea pragmatismul consideră adevărate doar astfel de judecăți, care duc la acțiuni utile. Dar din moment ce pre-

Întrucât ipotezele, conform acestei teorii sceptice a consecințelor, se datorează în întregime organizării noastre bio-psihice și nu sunt nicidecum o reflectare adevărată a unei realități obiective, atunci, evident, nu există Adevăr ca atare. Ea este înlocuită de diverse „adevăruri” corespunzătoare diferitelor organizații din lumea ființelor vii. Mai mult, doar succesul acțiunilor bazate pe acestea va servi drept criteriu pentru adevărul judecăților. Astfel, fiecare act de

cunoaștere este interpretat aici ca o adaptare a experiențelor noastre la obiectivele noastre în schimbare. Teoriile științifice au ca sarcină nu o soluție obiectivă a anumitor probleme - ele sunt doar instrumente, instrumente pentru activitatea oportună a omului ® în procesul de adaptare a acestuia la mediu. Pentru pragmatism, înseamnă că nici obiectele luate de la sine, nici mintea noastră „suverană” nu determină adevărul ideilor noastre, ci doar viața însăși este criteriul acesteia din urmă, în conformitate cu propriile nevoi și nevoi. Numai ea are dreptul să ne evalueze ideile în funcție de gradul lor de adevăr sau falsitate. Aplicând teoria evoluționistă în domeniul spiritului, pragmatismul construiește un fel de teorie a „selecției spirituale” a reprezentărilor și a altor elemente teoretice ale activității noastre cognitive. Dintre multitudinea nenumărată a ideilor noastre înrădăcinate în organizația noastră, doar câteva, tocmai datorită originii lor subiective, se vor dovedi utile în procesul de adaptare cu succes la mediu. Între ele va avea loc un fel de selecție spirituală, „selecție spirituală”, care va determina care dintre elementele teoretice ale activității noastre cognitive ar trebui considerată „adevărată”.

Astfel, principiul vieții câștigă avantajul asupra principiului formei în aceasta, se pare, cea mai îndepărtată regiune a spiritului de invadările sale.

Dar, dacă teoria cunoașterii menționată mai sus (pragmatismul), în care se manifestă clar sentimentul de viață atât de caracteristic MG-ului modern, transformă procesul de cunoaștere într-una dintre funcțiile vieții, interpretându-l doar ca un anumit tip de adaptare. a unei persoane față de mediul său, atunci viziunea acum foarte populară asupra lumii (Bergsonismul) este colorată, la rândul său, de biologism. Dacă pragmatismul, așa cum am văzut, privează formele de cunoaștere de sensul lor autonom, autosuficient, ca și cum le-ar fi dizolvat în biologie, atunci bergsonismul identifică deja obiectul cunoașterii cu viața. Viața este declarată aici ca realitate supremă, adevărata esență a tuturor ființelor și, în consecință, fiecare fenomen dat este interpretat fie

ca „pulsație”, sau ca o anumită „etapă de dezvoltare” a vieții absolute: în procesul de spiritualizare a lumii, viața „urcă” ca spirit, „coboară” ca materie.

Dacă bergsonismul crede că adevărata esență a lucrurilor este înțeleasă doar „intuitiv” și, în consecință, respinge fundamental cunoașterea rațională în domeniul metafizicii, atunci aceasta înseamnă aici că numai viața însăși se poate cunoaște pe sine. De aceea, această direcție filozofică a trebuit să transforme chiar și obiectul cunoașterii în viață, ca să spunem așa, să dizolve tot ceea ce este obiectiv în elementul vieții, căci numai astfel cunoașterea (interpretată aici ca o funcție a vieții) se va ocupa de un obiect. identic cu el în esența sa, în întregime pentru el ¡permeabil. Și, prin același motiv, fiabilitatea absolută a cunoștințelor este garantată. Efortul pragmatismului de a dizolva ființa integrală în elementul

vieții, pornind de la subiect, se termină, parcă, cu efortul bergsonismului de a îndeplini aceeași sarcină, pornind de la obiect.

Și drept urmare, în domeniul metafizicii, principiul formei, ca autosuficient, adică autonom în raport cu viața, a supraviețuit la fel de puțin ca și în domeniul teoriei cunoașterii.

Conflictul evidenţiat mai sus, tipic întregii vieţi spirituale şi culturale, se reflectă clar în domeniul religios.

În ultimele două decenii, un număr nu mic de oameni sensibili din punct de vedere spiritual și cu minte religioasă au căutat în misticism satisfacerea nevoii lor religioase. Două feluri de motive trezesc la oamenii din această ordine spirituală, care au rupt de multă vreme de tot ecleziasismul oficial, o atracție deosebită pentru misticism. În primul rând, viața religioasă modernă nu se poate împăca cu nicio formă, întotdeauna asociată cu imagini religioase obiective, strict definite în conținutul lor, spre deosebire de dorința de viață imediată, atât de caracteristică epocii noastre culturale. Acest lucru, însă, nu stinge încă dorința pentru viața religioasă a omului modern. Aici sunt conturate doar alte căi, alte scopuri. În al doilea rând, omul modern este atras de misticism tocmai prin ostilitatea acestuia față de orice formă religioasă strict definită. Dumnezeul misticismului nu este niciodată conceput ca un Dumnezeu personal, personal. Imaginea sa misterios de obscure nu este surprinsă aici de claritatea strictă a desenului metafizic și, prin urmare, aproape se învecinează cu lipsa de formă atât de dorită de sufletul modern cu minte religioasă. El este fascinat aici de profunzimea și volumul sentimentului religios, neîntâlnind nicăieri vreun dogmatic

bariere cerești și, ca urmare, capabile de expansiune nelimitată. Aici, ca și în alte domenii ale vieții culturale și spirituale moderne, există un proces tipic pentru epoca modernă de dizolvare a formelor religioase în viața religioasă însăși, înțeleasă ca o funcție specifică a procesului vieții interne. Până în prezent, evoluția culturii religioase s-a exprimat prin faptul că formele cunoscute de viață religioasă, care corespundeau pe deplin în momentul apariției lor elementului religios care le-a dat naștere, treptat odată cu progresul ulterioar al culturii spirituale, par să „înghețe” și să rămână în urmă în ritm față de fluxul nostru continuu al vieții religioase. Drept urmare, ele sunt înlocuite de forme religioase nou apărute în care dinamica și tendințele instinctului religios modern și-au găsit exprimarea adecvată. În acest fel, unele obiecte de credință învechite au fost înlocuite cu altele. Pentru epoca culturală pe care o trăim, este doar caracteristic faptul că nu puțini oameni care resping în mod fundamental realitatea metafizică a tuturor obiectelor de credință și-au păstrat totuși dispoziția religioasă, voința de a trăi credința. Dacă mai devreme funcția religioasă era exprimată într-o nouă și nouă generație a dogmelor religioase corespunzătoare acesteia, atunci mentalitatea religioasă a omului modern nu se mai exprimă în legătura inextricabilă dintre subiectul și obiectul credinței, tipică perioadelor culturale anterioare. Și în rezultatul final al acestei

schimbări culturale și spirituale, religia va fi doar un mod special, specific de modelare a procesului imediat de viață. Ea poate fi asemănată nu cu o melodie separată, ca și cum ar fi țesut în simfonia generală a vieții, ci doar cu o anumită tonalitate în care se joacă această simfonie a vieții.

Astfel, un anumit ritm al vieții totale cu toate interesele ei lumești, în anumite condiții, poate imprima pe ea pecetea religiozității și, astfel, să confere funcției vitale, ca atare, valoarea absolută pe care viața religioasă o primea de la anumite forme. în care s-a îmbrăcat, din anumite obiecte de credință în care s-a cristalizat.

Religiozitatea modernă este un proces de viață continuu izvorât din profunzimi spirituale fără nume, care nu s-a diferențiat încă într-o nevoie religioasă și satisfacerea ei și, astfel, nu are nevoie încă de niciun „obiect” de credință, care să-i impună un bine-cunoscut strict. formă delimitată. Viața este marcată aici cu pecetea religiozității imediate și este puternic disociată

din orice încercare de a-l modela. Pentru a spune paradoxal: sufletul modern, parcă, tânjește să-și păstreze credința evlavioasă, în ciuda pierderii simultane a tuturor valorilor religioase. Aceasta este tragedia religioasă a omului modern.

Cu aceste exemple din principalele domenii ale vieții culturale și spirituale, Simmel încearcă să-și confirme învățătura despre conflictul tragic în care viața este inevitabil implicată de îndată ce se ridică la nivelul spiritului. Acest conflict izbucnește din ce în ce mai puternic și devine din ce în ce mai ireconciliabil, întrucât viața, încă neformată, se străduiește să se dezvăluie în toată imediata ei, întâlnind mereu pe cale formele culturale generate de ea însăși, care, la rândul lor, pretind un sens independent, autonom în raport cu viața. Poate fi argumentat că, cu cât nivelul de cultură deja atins este mai înalt, cu atât mai luminos și mai intens izbucnește acest conflict între principiul vieții. Din acest punct de vedere, toate atacurile aprige actuale asupra formelor culturii moderne nu sunt decât, în ultimă analiză, descoperirea acestei contradicții interne în adâncul spiritului însuși, de îndată ce se ridică la stadiul de cultură, adică încearcă să îmbrace o formă. Aceasta este „tragedia tipică a culturii”.

Potrivit lui Simmel, spre deosebire de toate epocile istorice anterioare, marcate de pecetea acestui conflict cronic, abia în epoca pe care o trăim ultima a ajuns la o agravare atât de extraordinară, cu adevărat tragică. *)

3.

Acum avem o înțelegere mai clară a perspectivei culturale a lui Simmel și a diagnosticelor culturale ale erei moderne care decurg din aceasta. Ne rămâne, pentru a caracteriza și critica în continuare poziția sa filozofică generală, să dezvăluim mai detaliat baza metafizică care stă

la baza concepției sale culturale, menționată mai sus doar în linii superficiale.

„Metafizica vieții” particulară a lui Simmel este o versiune specială a „filozofiei vieții” la modă, care încearcă să construiască o viziune universală asupra lumii bazată pe simplul concept de viață.

♦) Simmel: „Der Kop flikt der modemen Kultur” (1921). Vezi și articolul său: „DerBegriff und die Tragodie der Kultur” (Zo-gos, Bd. P, Heft 1).

De aceea, înainte de a clarifica punctul de vedere al lui Simmel însuși, este necesar, cel puțin pe scurt, să conturăm această tendință filosofică.

În „filozofia vieții” modernă (așa cum sa menționat deja în literatură), următoarele două principii sunt combinate în mod deosebit: principiul intuitiv și principiul biologic. Această combinație, așa cum vom vedea mai jos, are loc și la Simmel, deși în el predomină fără îndoială tendinţa intuiţionistă . Cu toate acestea, trebuie remarcat aici că în filosofia originară a vieții a dominat principiul intuitiv și abia mult mai târziu, având în vedere insuficiența sa, s-a adăugat, ca supliment, principiul biologic. În consecință, în funcție de predominanța unui principiu sau altuia, se poate distinge între filosofia intuitivă a vieții și cea biologică. În primul caz, termenul „viață” desemnează tot ceea ce este direct, vizual, intuitiv, opunându-l conceptului „mort”. Viața este interpretată aici ca o fluiditate continuă, spre deosebire de un concept înghețat, „imobil”, parcă. În al doilea caz, termenul „viață” înseamnă viață organică („vitală”), opusul vieții anorganice („materie moartă”).

„Filozofia vieții” modernă, care este un fel de combinație de intuiționism și biologism, poate fi, de asemenea, descrisă pe scurt drept iraționalism. Liderii acestui nou iraționalism sunt în Franța Bergson, iar în Germania în principal Nietzsche (și parțial Dilthey), dacă ne limităm la cele mai influente nume. În persoana lui Simmel, avem cea mai recentă etapă în dezvoltarea acestui curent filozofic. Căci în „metafizica vieții” sa influențe venite de la Nietzsche și Bergson se intersectează într-un mod deosebit, care, totuși, nu lipsește gândirea lui filosofică de o anumită independență și originalitate.

Într-adevăr, Simmel a înțeles bine insuficiența principiului intuitiv în vechea sa formulare. Și-a dat seama că era imposibil să te mulțumești doar cu experiențe intuitive, neformate, de înțeles, dacă vrei să construiești o filozofie a vieții. Dar, realizând pentru sine că factorul formal este indispensabil, el, în același timp, nu vrea să depășească limitele principiului intuitiv și caută doar o astfel de formă care să nu „morte” viața „vie”, fiind el însuși o formă de viață, în adevăratul sens al acestui termen, adică ar fi „viață”. În acest caz, viața s-ar înțelege prin propriile ei forme. Așa formulează Simmel problema filozofiei intuitive a vieții în lucrarea sa postumă „Lebensanechauung”) ■

Simmel este însă clar conștient că între cele două principii, principiul vieții și principiul formei, există o profundă contradicție tragică. Viața este întotdeauna o fluiditate continuă, iar forma este o limitare, o limită și, în comparație cu viața, ceva stabil, imobil. De aici conflictul constant. Așadar, rămâne să împaci forma cu conținutul, stabil cu fluidul, fără a sacrifica, însă, primatul vieții, pentru a depăși conflictul remarcat. Acesta este ceea ce Simmel încearcă să facă pe baza unei înțelegeri profunde și deosebite a vieții.

Simmel caracterizează viața ca „depășirea continuă a propriilor limite” („Transzendieren seiner selbst”), „care actualizează, ca o singură viață, ceea ce apoi, prin concepte, se desparte în dualismul unui picior de viață continuu și o formă închisă individual. .” Această transcendență a vieții este prezentată aici ca un singur act care creează granițe și el însuși le distruge. Simmel numește simbolic această „tendință la transcendență”, această „depășire de sine a vieții” — „depășirea de sine” a vieții. Potrivit expresiei sale paradoxale: „transcendența este imanentă în viață”. Și, în consecință, viața are două definiții complementare. Ea este „mai mult de viață” („Mehr-Leben”) și este „mai mult decât viață” („Mehr ala Leben”).

Fiind viață, are nevoie de formă, iar fiind viață are nevoie de mai mult decât formă.

Viața este marcată de pecetea acestei contradicții interne, care, la rândul său, se reflectă în faptul că, pe de altă parte, nu poate decât să fie turnată într-o formă, iar pe de altă parte, nu poate fi mulțumită cu nicio formă. și prin urmare distruge fiecare dată forma pe care ea însăși a născut-o.

„Această contradicție”, remarcă Simmel, „este, desigur, doar produsul reflecției logice, pentru care fiecare formă separată este o formațiune autosuficientă, într-adevăr sau ideal imobilă, și fiecare formă este concepută aici ca izolată de orice altă formă și în opoziție logică cu mișcarea continuă.” Viața experimentată direct este unitatea modelării și depășirii limitelor oricărei forme în general, care în fiecare moment este exprimată prin distrugerea oricărei forme date.

Aceasta înseamnă că viața este luată aici de Simmel într-un sens larg: nu numai conținutul pe care îl experimentează se referă la esența vieții, ci și formele acesteia, care sunt obiective în raport cu

a ei. li se anunta si produsele sale. Mai mult decât atât, viața însăși cu formele ei este interpretată ca creativitate neîncetată, ca o auto-dezvoltare vie. Așa cum viața la nivel fiziologic este o fecunditate continuă, astfel încât, pentru a spune lapidar, viața este întotdeauna „mai mult-viață”, tot așa viața la nivelul spiritului dă naștere la

ceva care este „mai mult decât viață” - „formare obiectivă, autosuficientă”.

Dar această ascensiune și expansiune a vieții dincolo de limitele ei, în care se manifestă caracterul ei creator, nu este ceva întâmplător, ci esența sa proprie, imediată; în măsura în care o manifestă, în măsura în care o numim viaţă spirituală, şi în măsura în care ea, dincolo de orice subiectiv-psihologic, ea însăşi devine ceva obiectiv şi dă naştere obiectivului din sine.

Bazându-se pe noul său concept de viață, Simmel crede că reușește să împace forma cu conținutul, stabil cu fluidul, fără a sacrifica, totuși, primatul vieții.

Aceasta este „transformarea principiului intuitiv propus de Simmel. El combină în mod unic acest principiu intuitiv reînnoit cu principiul biologic menționat anterior, întrucât Simmel, cel puțin de fapt, identifică forma biologică de viață cu forma de viață în general și cu forma lumii, adică extinde categoriile de biologice la categoriile lumii. Asemenea lui Bergson și Nietzsche, această identificare se datorează nedeosebirii sale nejustificate a conceptului mai restrâns de „viață”, în sensul său științific natural (biologic), de conceptul de „viață” de o sferă mai largă, și anume de conceptul de „viață”. ", ca "experienta in general" .

4.

Am înțeles „.metafizica vieții” a lui Simmel, care este un fel de combinație de tendințe intuiționiste și biologice. Să vedem acum cât de departe a reușit să fundamenteze însăși problema „filosofiei vieții”.

În primul rând, transformarea sa a principiului intuitiv echivalează cu faptul că formele de viață, de care nu se poate renunța în construirea unei teorii științifice a vieții, sunt ele însele implicate în fluxul vieții sau, mai precis, primesc același caracter. de variabilitate, fluiditate, care este caracteristică conţinutului experienţei. Pe scurt, formele de viață devin la fel de „vii” ca și conținutul experienței imediate. Astfel, aici linia dintre forma și conținutul experienței pare a fi estompată. Viața este, parcă, atât în același timp și, în consecință, însăși forma

viața poate fi definită ca o fluiditate continuă. Dar, în măsura în care Simmel se străduiește pentru construirea științifică a unei teorii a vieții, în măsura în care încercarea sa de a transforma forme stabile, imobile de viață în forme schimbătoare, fluide, asemănându-le astfel cu conținutul experienței, este sortită eșecului în avans. Pentru însuși conceptul de „a trăi”, viața fluidă este de neconceput fără formele neschimbate în care curge: formele schimbării trebuie neapărat să fie neschimbate. Și ca urmare, „revitalizarea” formelor de viață propusă de Simmel duce la „mortificarea” teoriei sale despre viață, întrucât se pretinde a fi științifică. *)

În al doilea rând, principiul biologic, ca și cum ar completa principiul intuitiv al lui Simmel, nu ajută la rezolvarea problemei pe care și-a pus-o el însuși, deoarece, așa cum vom vedea acum, analogiile biologice duc la cunoașterea esenței lumii la fel de puțin ca și cea intuitivă. principiu.

De fapt, biologia, după cum se știe, studiază doar o parte a lumii ca întreg și urmele ei. biologismul, ca viziune asupra lumii, deoarece încearcă să înțeleagă întregul lumii dintr-una dintre părțile sale, este sortit eșecului în avans. Adevărat, evoluționismul naturalist modern s-a schimbat deja foarte mult. A abandonat înțelegerea mecanică a vieții în spiritul lui Darwin și Spencer și, în consecință, a eliminat din doctrina evoluționistă conceptele de selecție, adaptare și alte elemente ale darwinismului. Și mai departe, interpretează viața organică în mod dinamic, ca o dezvoltare creativă. Totuși, acest neobiologism, care respinge explicația mecanică a vieții, nu poate pretinde că înțelege adevărata realitate și, prin urmare, nu are niciun motiv să extindă categoriile de biologic la categoriile lumii, încercând să înțeleagă esența lumii prin analogie cu viata organica. Căci aici se vede că biologia nu se lipsește de concepte și, în consecință, din punctul de vedere al intuiționismului însuși, poate pătrunde în adevărata esență a lumii la fel de puțin ca și alte discipline ale științelor naturii.

Astfel, principiul biologic sau, mai exact, analogiile biologice, chiar și pe baza ultimei teorii a vieții, la fel ca intuiția, nu duc la cunoașterea esenței lumii. De aceea, amestecul oarecum eclectic al lui Simmel nu poate oferi o dovadă științifică a filozofiei vieții.

*) Mier. Rickert: „Die Philosophie des Lebens”. SSH 72.fri

s.

Am încercat să arătăm mai sus că filosofia modernă a vieții, care este un fel de combinație de intuiționism și biologism, așa cum este cazul lui Simmel, nu oferă un principiu de încredere pentru cunoașterea realității. Vom vedea că este și mai puțin în măsură să dea un principiu de valoare bine întemeiat și că, în consecință, încercarea lui Simmel de a construi o perspectivă culturală pe baza „metafizicii vieții” sa, adică o încercare de a reduce „toate valorile culturii până la valorile vieții”, precum și încercări similare poporului său asemănător nu pot fi justificate științific.

De fapt, susținătorii filosofiei biologice a culturii văd complet că momentul teleologic, care există fără îndoială în biologie, nu este încă un moment valoro-teleologic. Căci, aplicată în biologie, ca și într-o disciplină de științe naturale, metoda cercetării strict obiective necesită o respingere completă a aprecierilor antropomorfe și formarea valoric-teleologică a conceptelor. Se poate chiar susține că ultimele progrese ale biologiei se datorează acestei excluderi în continuă evoluție din domeniul studiului său a categoriilor de valoare și scop.nașterea”, „viața ascendentă și descendentă” nu trebuie înțelese greșit ca categorii de valoare. care sunt doar opuse în sens.

Ar fi mai corect să spunem că conceptele biologice, având în vedere mx „neutralitate”, pot fi conciliate cu orice fel de cultura culturală.

*) Rickert a clarificat această întrebare cu o claritate deosebită. „Biologia”, susține el, „cu siguranță are nevoie de un fel de teleologie”. Dar telos în greacă înseamnă nu numai „obiectiv”, ci și „rezultat final”. Și numai atunci când acest termen înseamnă „scop” ne ocupăm de categoria valorii. Dimpotrivă, conceptul de „rezultat final” nu poate fi considerat un concept de valoare. Deci totul depinde de dacă biologia este dispusă să dea termenului teloa sensul de „rezultat final” sau „scop”. Dar nu există motive, notează Rickert, pentru a atașa telosului biologic sensul „obiectivelor” (adică sensul categoriei de valoare), deoarece biologia este o disciplină strictă a științelor naturii: „ceea ce numește jeios nu are legătură. cu orice valoarea și condițiile necesare pentru atingerea acestui telos nu sunt mijloace de valoare normativă.”... „Mai degrabă, sfârșitul ia naștere aici doar prin judecarea voinței umane. Dar tocmai de la o astfel de voință biologia, ca disciplină strict natural-științifică, trebuie să fie deturnată. (Rickert: „Die Philosophie des Lebens”. SS 121-129.

valorile noastre, și tocmai din această cauză, nu dau posibilitatea de a fundamenta vreun ideal etic. De aici rezultă în mod clar că reducerea valorilor culturii la valorile vieții, așa cum își doresc Simmel și oamenii săi asemănători, se dovedește a fi imposibilă în cadrul cunoașterii strict științifice. Și, în consecință, construcția unei filosofii biologice a culturii este, parcă, sortită dinainte) eșecului.

6.

Pentru a rezuma: Simmel este unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai unei tendințe filozofice ample și acum foarte influente numită „filozofia vieții”, ale cărei rădăcini se întorc la Goethe, Schelling și romanticii germani.

În prezent, acest curent, reprezentat de numeroșii săi reprezentanți atât în Franța, cât și în Germania, luptă pe două fronturi: împotriva metafizicii materialiste și a unei viziuni mecanice unilaterale asupra lumii și împotriva filozofiei critice în fața neo-ului modern. - Kantianismul . Spre deosebire de pozitivism și critică, care resping orice metafizică, ea se străduiește să construiască o „filozofie a lumii” care să se bazeze pe experiența directă a lumii și să rupă brusc tradițiile atât ale „idealismului formal”, cât și ale naturalismului în setarea sa mecanică.

Epoca prin care trăim este asemănată pe bună dreptate, în semnificația ei culturală și filosofică, cu epoca post-Kantiană. Așa cum însăși filosofia kantiană a servit în mod destul de neașteptat ca sursă a marilor sisteme metafizice (Fichte, Schelling, Hegel), tot așa neokantianismul modern, printr-o transformare internă și neașteptată, a fost abordat în persoana lui Natorp (ultima perioadă) și parțial.

Treltsh, într-un fel de doctrină metafizică care amintește, într-o anumită măsură, de hegelianism. Și în paralel cu această auto-descompunere sau, dacă vreți, transformarea internă a neo-kantianismului, „filozofia vieții” modernă, în persoana lui Simmel și a asociaților săi spirituali, se luptă și în felul său cu idealismul critic în toate formele sale cele mai noi, fiind, după cum s-a clarificat deja, în dependență istorică de idealismul metafizic al erei post-Kantian, în contextul său Schellingian.

De fapt, linia franceză a „filozofiei vieții” în persoana lui Bergson și a „precursorului” său - Guyot, se află în mare măsură sub influența învățăturilor filozofice ale lui Schelling. Adevărat, influența lui Bergson a fost doar indirectă, prin

mijloacele lui Ravesson (un student personal al lui Schelling), în timp ce Guyot are unul direct. În mod similar, linia germană a „filozofiei vieții” prin Nietzsche, un student al lui Schopenhauer, care la rândul său l-a influențat pe Simmel, se întoarce, în ultimă analiză, la Schelling, care în „Filosofia pozitivă” părea să anticipeze metafizica lui. voința lui Schopenhauer. La fel ca Schelling, acest curent filozofic încearcă, în propria sa expresie celebră, „cum să rupă rețeaua conștiinței subiective și să pătrundă în câmpul larg al realității obiective”. Filosofia modernă a vieții nu se mai mulțumește nici cu teoria și critica cunoașterii (ceea ce este cazul majorității neokantienilor, care sunt încă fideli „vechilor tradiții”), nici cu construcția logicii științele istorice și doctrina abstractă a valorii (Rikkert și școala sa). Filosofia modernă a vieții, în persoana lui Simmel și a poporului său asemănător, în contrast cu ei, se străduiește pentru o viziune universală asupra lumii, pentru construirea unei „filozofii a lumii.” *)

M. N. Schwartz.

*) Mier. Frischeiaen-Koehler: „Philosophie und Leben”. (Kant-tudien. Bd. XXVI.) SS 134-135.

LA RĂSCUPEA BISERICII

Vara lui 1937 va intra în istoria bisericii sub semnul a două congrese creștine mondiale. Primul dintre ei, consacrat problemei relației dintre biserică și stat, s-a întrunit în iulie (12-25) la Oxford, al doilea, care se ocupă de obstacolele dogmatice și canonice în calea unirii creștinilor, a fost convocat în august (3-3). 18) în Edinburgh.

Lucrarea ambelor congrese a fost animată de dorința de a recâștiga unitatea pierdută a bisericii, a cărei absență se resimte mai ales acut tocmai în vremea noastră de luptă intensă între statele totalitare și creștinism. În ciuda diferențelor de sarcini, congresele atât de la

Oxford, cât și de la Edinburgh au reprezentat un întreg spiritual, fiind unite de tema principală a naturii determinante! a Bisericii Universale și a granițelor sale dogmatice și canonice, așadar, se poate vorbi despre ele ca despre un singur fenomen al vieții bisericești contemporane.

Scopul acestui articol nu este de a descrie lucrările congreselor și de a prezenta rezultatele obținute la acestea, acestea fiind deja descrise în K 54 din Calea. Scopul ei este de a studia rolul Ortodoxiei în procesul de reunificare a creștinilor, de a clarifica lecțiile pe care noi, ortodocșii, le putem învăța din experiența participării la mișcarea ecumenica. Mișcarea ecumenica însăși, care a început în anii postbelici, s-a născut printre creștinii, anglicanii și protestanții occidentali. Cu toate acestea, fondatorii săi au fost inspirați de la bun început de viziunea unei unificări cu adevărat universale a creștinismului, în care romano-catolicii, aiglicanii, ortodocșii și protestanții ar avea o parte egală. Prin urmare, chemarea de a începe lucrarea de studiu și cooperare reciprocă a fost adresată tuturor creștinilor care mărturisesc dogmele Sfintei Treimi și ale Întrupării.

Acest apel a primit răspuns de numărul covârșitor de confesiuni creștine, cu excepția romano-catolicismului și a unor secte protestante extreme. Această invitație a primit un răspuns favorabil și în mediul ortodox. Încă de la început, reprezentanții Bisericilor Autocefale Răsăritene au început să ia parte la lucrările mișcărilor ecumenice. Delegațiile ortodoxe au ocupat un loc proeminent atât la Congresul Creștinismului Practic de la Stockholm din 1926, cât și la Congresul „Credinței și ordinii bisericești” de la Lausanne din 1927. Majoritatea bisericilor ortodoxe autocefale au fost reprezentate și în Oxform și Edinburgh în această vară în persoana episcopiei, a preoției, a profesorilor și a participanților la diferite mișcări ale tineretului ortodox. Congresele din acest an împlinesc primii 20 de ani de activitate ecumenica și, prin urmare, acum este oportun să ne punem întrebarea cât de justificată participarea reprezentanților Bisericilor Ortodoxe la aceasta.

Pentru a defini mai clar locul ocupat de Ortodoxie în Mișcarea Ecumenica, trebuie mai întâi să ne oprim pe o descriere a componenței sale confesionale.

■ La congresele din acest an au fost reprezentate peste 130 de confesiuni, repartizate între 50 de naţionalităţi diferite. O asemenea diversitate în componența participanților la congres, la prima vedere, face ca sarcina nu numai unificării lor, ci chiar și clasificării lor să fie aproape imposibilă. Poate părea că lumea creștină modernă s-a împărțit în atât de multe părți eterogene, încât unirea lor este o utopie irealizabilă. De fapt, situația este departe de a fi atât de fără speranță. Creștinii moderni, în ciuda multiplicității confesiunilor cărora le aparțin, continuă în majoritatea lor covârșitoare să practice Crezul de la Niceea, iar diviziunile dintre ei se datorează în principal absenței unei definiții satisfăcătoare a naturii Bisericii Universale. În prezent, există trei abordări diferite

ale acestei cele mai importante probleme teologice, iar reunirea bisericii depinde în principal de găsirea unui limbaj comun între ele.

Primul curent poate fi numit absolut. Creștinii care îi aparțin consideră că mărturisirea lor este singura interpretare a adevărului, revelată de Dumnezeu, toți cei care nu sunt de acord cu ei sunt eretici, comunicarea prietenoasă cu care este inacceptabilă. Restabilirea unității bisericii este concepută de acest grup ca o recunoaștere de către toți cei care greșesc a poziției pe care o apără mărturisirea lor. Acest punct de vedere este învățătura oficială a romano-catolicilor. Este, de asemenea, răspândit pe scară largă

printre sectele extreme protestante, în special printre baptişti şi adventişti. Este împărtășită de vechii noștri credincioși și este acceptată și de un grup semnificativ de ortodocși. Al doilea punct de vedere, direct opus primului, poate fi numit abordarea liberală sau relativă a bisericii. Adepții săi cred că, la fel ca fiecare creștin, și confesiunile individuale sunt în măsură să înțeleagă doar relativ adevărul. Prin urmare, diferitele interpretări ale creștinismului se completează mai degrabă decât să se excludă și, prin urmare, este timpul să oprim acuzațiile reciproce de erezie și să recunoaștem că fiecare mărturisire conține în învățătura ei o anumită cantitate de adevăr. Potrivit acestei opinii, unificarea bisericilor ar trebui concepută pe linia unei federații largi și libere, care să cuprindă nu numai toată diversitatea confesiunilor moderne, ci și să dea spațiu pentru noi forme de viață bisericească. „În general, această abordare a religiei subliniază primatul principiului personal asupra colectivului și consideră că creștinismul este în primul rând o religie a iubirii și libertății, și nu a autorității și a supunerii. Această tendință îi aparțin în principal așa-zișii protestanți liberali, mai ales numeroși în America și Anglia.

Al treilea curent poate fi numit organic. Încearcă să găsească o sinteză între învățăturile absolute și relative despre biserică, căutând, după spusele lui A. S. Homiakov. „unitate în libertate” și negarea oricărei utilizări a violenței în implementarea unității creștine. Această direcție organică recunoaște biserica stabilită de Dumnezeu, dar nu își identifică autoritatea divină cu niciunul dintre corpurile sale de conducere. Crede în adevărul revelației, dar vede procesul treptat al înțelegerii și asimilarii sale de către omenire. Tânjește după unitatea organică și sacramentală a Bisericii, dar o caută nu pe calea subordonării unei confesiuni alteia, ci în pocăința tuturor creștinilor și recunoașterea lor a vinovăției lor comune pentru pierderea unității bisericești. Lumea creștină fragmentată modernă i se pare că nu este împărțită în două jumătăți clar definite - în ortodocși și eretici, așa cum cred susținătorii mișcării absolutiste, și nu în multe fragmente echivalente, dintre care fiecare în felul său reflectă o parte din adevăr. , așa cum ne învață protestanții liberali, ci ca un singur trup afectat, totuși, de boala vrăjmașiei și a lipsei de credință, ale căror părți individuale au păstrat, în diferite grade, plinătatea unei vieți pline de har.

Această viziune este împărtășită de mulți creștini care aparțin celor mai diverse confesiuni. Introducerea lui

locuitorii se regăsesc printre romano-catolici și protestanți. dar ea își găsește cea mai deplină dezvoltare numai în rândul anglicanilor și printre membrii Bisericii Ortodoxe.

Dacă abordăm descrierea compoziției congreselor ecumenice, în special a celui de la Edinburgh, întrucât s-a ocupat în principal de chestiuni dogmatice, cu criteriul de mai sus a trei abordări ale bisericii, atunci obținem o imagine foarte interesantă și, în multe privințe, neașteptată. Majoritatea predominantă în ea erau creștinii adiacente direcției liberale, dar din punct de vedere spiritual ei reprezentau partea cea mai puțin semnificativă și activă a congreselor. Lupta pentru predominanța spirituală s-a purtat între susținătorii doctrinei absolute și organice a Bisericii*).

Cu doar câțiva ani în urmă, reprezentanții protestantismului liberal se considerau cu încredere că au atins stadiul cel mai înalt al dezvoltării bisericii și se așteptau ca alți „creștini mai înapoiați” să-i urmeze. Anul acesta starea de spirit a protestanților liberali a fost diferită. Criza financiară din Statele Unite, asaltul statelor totalitare în Europa, prăbușirea protestantismului liberal din Germania au avut un efect profund asupra lor. Mulți dintre ei au ascultat cu interes, iar uneori au susținut opiniile exprimate de susținătorii direcției organice. Alții au preferat să tacă și să asculte despre ce vorbeau și despre ce se certau reprezentanții altor mișcări. Cât despre acestea din urmă, în mod destul de neașteptat, locul cel mai influent, atât în grupul absolut, cât și în cel organic, s-a dovedit a fi ocupat de reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe. Abordarea absolută a bisericii a fost, este adevărat, reprezentată și de calviniștii barthiani, dar cel mai clar a fost exprimată de jumătate dintre teologii ortodocși. Cealaltă jumătate a apărat punctul de vedere organic și a fost susținută în acest sens de un număr considerabil de anglicani.

*) În general, grupurile reprezentate la convenții erau disproporționate cu numărul real de creștini care împărtășeau cutare sau cutare punct de vedere. Din cauza absenței romano-catolicilor și a delegației foarte mici a Bisericilor Ortodoxe, majoritatea covârșitoare la congrese au ajuns în mâinile protestanților, deși în realitate ei constituie doar un sfert din toți creștinii. Mai mult decât atât, având în vedere diviziunile deosebit de numeroase dintre protestanții din Statele Unite ale Americii, care erau cu toții reprezentați la convenții, și absența germanilor, americanii s-au dovedit a fi elementul predominant printre restul protestanților. Dar, în ciuda acestei superiorități numerice, protestantismul liberal american nu s-a simțit un învingător, sau chiar un lider în stradă.

Este greu de stabilit în ce măsură delegația ortodoxă, mai degrabă întâmplătoare și foarte incompletă în componența sa *), a reprodus cu exactitate diversele puncte de vedere asupra chestiunii ecumenice care există în cadrul bisericii noastre, dar un lucru este cert că această delegație a inclus în componența sa un număr de reprezentanți autoritari ai gândirii ortodoxe moderne și, prin urmare, ea a putut, în ciuda numărului ei mic și a diferențelor interne, să ocupe unul dintre cele mai influente locuri la congres.

Cea mai bună și mai obiectivă descriere a semnificației sale este dată într-una dintre revistele romano-catolice, publicată în Anglia, „Easger Schursh Kinterby” (sept. 1S37. Autorul său scrie: „Teologii ortodocși au exprimat adevărul universal străvechi simplu și vital. complet. necunoscute.Au fost uimiți de forța de convingere cu care ortodocșii au apărat invocarea Sfinților și cinstirea Maicii Domnului.De exemplu, numai datorită profesorului S. Bulgakov, aceste două întrebări au fost incluse în program. a congresului.După discursul său despre cinstirea Maicii Domnului, mulți protestanți au recunoscut că au înțeles pentru prima dată frumusețea acestei evlavie.Au fost de acord că reformatorii au mers prea departe în negarea lor și că era timpul să revenirea la frumoasele obiceiuri antice. Se părea că mulți reprezentanți ai sectelor protestante erau gata să-și abandoneze învățăturile și să se întoarcă la practica bisericii universale., în principal, a fost entuziasmat de discursul ortodocșilor. În special, congresul le-a fost îndatorat pentru o înțelegere mai profundă a semnificației tradiției bisericești și a Sfintelor Taine”.

Acest pasaj dintr-un articol al autorului, care cu greu poate fi bănuit de dorința de a exagera semnificația Ortodoxiei, dă o idee despre responsabilitatea specială care a căzut în sarcina delegației ortodoxe și, în legătură cu aceasta, întrebarea apare cât de mult a fost observată lipsa unanimității dintre membrii săi de către ceilalți participanți la congres și care au fost motivele care au determinat apariția acestor diferențe.

*) La congresul de la Edinburg au fost reprezentate următoarele biserici autocefale: Constantinopol (2), Alexandria (1), Antiohia (1), Grecia (2), Bulgaria (2), Albania (2), Polonia (3), Letonia (1), Eparhia Greacă în America (1), Mitropolia Rusiei Europei de Vest (6), Sinodul Karlovac (1). Nu au fost reprezentate nici biserica română, nici cea sârbă, ca să nu mai vorbim de biserica persecutată din Rusia. Pe lângă acești delegați oficiali, la congrese au fost prezenți reprezentanți ai tineretului ortodox: ruși (3), Polyakov (2), români (1).

Principalul motiv al dezacordului a fost lipsa unei opinii unificate în rândul ortodocșilor cu privire la scopul șederii lor la Edinburgh. Susținătorii tendinței absolutiste considerau că participarea la lucrările congresului ar fi trebuit să se limiteze strict la sarcina unei expuneri clare, lipsite de orice ambiguitate și compromis, a fundamentelor credinței ortodoxe.

Unii teologi, sub influența acestor idei, au sugerat ca ortodocșii să se abțină de la vot și să nu participe la adoptarea rezoluțiilor, chiar dacă acestea nu provoacă obiecții din partea învățăturii ortodoxe. Alții dintre ei chiar s-au îndoit de oportunitatea participării ortodocșilor la Mișcarea Ecumenica în general, dar acest punct de vedere nu a întâlnit simpatia majorității.

Cealaltă parte a ortodocșilor, care împărtășea doctrina organică a Bisericii, era pregătită (pentru a intra mai pe deplin în lucrarea congresului, ea a dorit să ia parte la vot și să susțină acele decizii generale care erau în consonanță cu învățătura lui Biserica Ortodoxă.

■ Cu cât primul grup a încercat să tragă o linie clară între Ortodoxie și alte credințe, tot așa al doilea grup a căutat să găsească puncte de contact între Ortodoxie și creștinii occidentali, arătând spre renașterea tradiției ortodoxe în cadrul confesiunilor occidentale, și mai ales printre anglicani.

Diferența dintre aceste două puncte de vedere a fost de obicei dezvăluită doar la întâlnirile private ale delegației ortodoxe și probabil a rămas puțin vizibilă pentru restul participanților la congres. Abia în ultima zi, aceste neînțelegeri au izbucnit pe neașteptate la o ședință publică și au atras atenția generală; la finalul congresului, o parte din delegația ortodoxă s-a abținut de la participarea la vot, în timp ce o altă parte a continuat să voteze cu restul membrilor congresului.

Asemenea divergențe în cadrul delegației ortodoxe, ajungând chiar la punctul de conflict deschis, ridică întrebarea care dintre curentele reprezentate la congresul de la Edinburgh a exprimat adevărata voce a bisericii noastre și a apărat acele căi care duc la instaurarea creștinătății și a unității.

Este extrem de greu de dat un răspuns exhaustiv la această întrebare, nu numai pentru că susținătorii atât ai tendinței absolute, cât și ai celei organice susțin că cursul lor exprimă adevărata tradiție a Ortodoxiei, ci și pentru că nu există o graniță clar definită între aceste două școli teologice... Majoritatea covârșitoare a teologilor ortodocși încearcă în același timp

să nu întemeieze acum o doctrină absolută, acum organică a Bisericii, schimbându-și constant pozițiile și înclinându-se mai întâi într-o direcție, apoi pe alta. Această prevedere dovedește că problema granițelor Bisericii se află încă în stadiul discuției sale preliminare în mediul ortodox și că ascuțirea pozițiilor celor două curente, care a fost dezvăluită la finalul congresului de la Edinburgh, a fost mai degrabă de natură accidentală. Așadar, un răspuns exhaustiv la întrebarea, care dintre cele două direcții exprimă mai pe deplin adevăratul spirit al Ortodoxiei, poate fi dat numai atunci când dogma despre Biserică își găsește definiția finală conciliară.

În prezent, însă, este posibil doar un studiu experimental al acestei întrebări, care să arate cum învățătura organică și absolut ponderală oferă soluții care satisfac nevoile vieții bisericești și contribuie la creșterea și prosperitatea în continuare a acesteia.

Dacă abordăm cu acest criteriu locul pe care îl ocupă curentele absolute și organice în Mișcarea Ecumenica, atunci ne putem convinge cu ușurință de diferența fundamentală în atitudinea lor față de sarcina reunificarii creștine.

Direcția absolută este absorbită în lupta împotriva liberalismului, iar tot patosul ei este cheltuit pe denunțarea pozițiilor celor care urmăresc să minimizeze diferențele dogmatice și să caute unitatea creștină pe căile formulărilor ambigue, la fel de acceptabile pentru reprezentanții Ortodoxiei și a Mântuirii. Armata, romano-catolicii Kam și Bartian. Absolutiștii își găsesc sursa de inspirație și forță în critica lor implacabilă la adresa compromisului liberal, uitând, totuși, că relativismul ecleziastic nu este altceva decât un protest veșnic împotriva propriilor eforturi de a include aspectele condiționate istoric ale vieții ecleziastice printre neschimbate și dumnezeiești ale sale. caracteristici stabilite. Tot eșecul încercărilor moderne de restabilire a unității se naște din lupta neîncetată fără rod între școlile absolute și cele liberale, care, asemenea eroilor fabuloși, zdrobesc; cu cât se lovesc mai mult unul pe altul, cu atât își fac adversarul mai tenace.

(Prin urmare, în măsura în care unitatea Bisericii este concepută pe căile victoriei sau ale liberalismului sau absolutismului, situația rămâne fără speranță, întrucât niciuna dintre aceste partide argumentate nu are un plan constructiv de reunificare a bisericii și își va dezgheța toate puterile doar pentru a lupta cu rivalul său.

Viitorul Mişcării Ecumenice depinde de creştere şi

întărirea curentului organic, care singur recunoaște realitatea împărțirii bisericii, îl consideră un păcat creștin comun și oferă un remediu real împotriva lui: recunoașterea vinovăției tuturor membrilor bisericii pentru pierderea unității. Principala diferență dintre atitudinile organice, absolute și liberale față de împărțirea bisericii este că atât școlile absolute, cât și cele liberale se străduiesc să demonstreze că în realitate această diviziune nu există, în timp ce curentul organic are curajul să admită că un trup al bisericii este tăiat din belșug de păcatul membrilor ei.

Creștinii liberali încearcă să nege realitatea diviziunilor, făcând biserica necorporală-cerească și argumentând că diferențele vizibile dintre membrii săi nu încalcă armonia ei stabilită de Dumnezeu.

Adepții direcției absolute dovedesc aceeași idee, dar într-un mod diferit, învățând că Biserica, de fapt, nu își poate pierde niciodată unitatea, iar „diviziunile ei vizibile pe pământ” sunt doar îndepărtarea de ea a ereticilor și apostaților. .

Este destul de evident că tu cei care neagă realitatea diviziunii nu pot lucra cu sinceritate la restabilirea unității și de aceea lucrarea reală este înlocuită de teologi absoluti și liberali prin dispute nesfârșite între ei.

Dar dacă succesul Mișcării Ecumenice este legat de renașterea conștiinței organice în lumea creștină, cât de reale sunt posibilitățile de întărire a acestor principii? Se poate spune fără exagerare că creșterea numărului de susținători ai doctrinei organice a bisericii va depinde în primul rând de restabilirea plinătății vieții conciliare în cadrul Ortodoxiei și de apropierea acesteia de Occident.

Congresele ecumenice din acest an au dovedit că, fără ajutorul Orientului ortodox, Occidentul creștin nu va putea niciodată să-și depășească conflictele interne și să găsească împăcarea între romano-catolicism și reformă. Dar Biserica Ortodoxă, în starea ei actuală, are nevoie și de ajutorul Occidentului pentru a întări principiul conciliar în sine. Avem prea multă intoleranță și mândrie națională, viața noastră euharistică a fost prea închisă, persoana umană este prea zdrobită de noi de colectivitatea și măreția și indiferența dintre masa principală a poporului care este răsărit față de sprijinul estic al creștinului occidental pentru reînvie și asigura idealul extrem de ideal ideal.catolicitate autentică, fără

ceea ce este imposibil de aprofundat în continuare conceptul de biserică ca organism viu, în curs de dezvoltare.

De aceea, una dintre cele mai importante sarcini cu care se confruntă acum Mișcarea Ecumenica este apropierea dintre curentele Catedralei Occidentale și Răsăritene pentru îmbogățirea și întărirea lor reciprocă.

Locul central în acest proces este ocupat de munca de unire a bisericilor anglicane și ortodoxe, ca fiind cea mai apropiată una de cealaltă și păstrând cel mai pe deplin principiile catolice. Deși ortodoxia și anglicanismul, la fel ca toate celelalte credințe, includ alte tendințe bisericești, dar numai în ele mișcările conciliare au puterea de a-și ridica în mod deschis vocea și de a influența politica generală a bisericii. De aceea, apropierea dintre ei va avea, fără îndoială, o influență decisivă asupra creșterii conștiinței organice în întreaga lume creștină și va fi un pas semnificativ înainte în cauza reunificării creștine. În special, unirea anglicanismului și a ortodoxiei va restabili comuniunea între (elementele orientale și occidentale din cadrul Bisericii, a căror încetare a provocat consecințe spirituale grave atât în Occident, cât și în Orient. Starea actuală a convergenței lor a fost descrisă în repetate rânduri. pe paginile Calea si ar fi .a repeta la ora actuala *).

O altă întrebare este mai acută: cât de pregătită este Ortodoxia modernă pentru sarcina de a restabili unitatea bisericească care i-a

fost trimisă și dacă poate începe mai conciliar să conteze pe creșterea influenței sale în biserica noastră în viitorul imediat.

Biserica noastră se află acum la o răscruce de drumuri și, probabil, anii următori vor fi marcați de o intensificare a luptei dintre autoritarism și catolicitate.

Epoca modernă trăiește sub semnul dictaturii, suprimării individului și libertății sale de către colective. Multe indică posibilitatea înfrângerii principiului conciliar, cu toate acestea, este departe de a fi inevitabil și există o serie de alte fenomene care prevăd reînvierea lui în biserica noastră. Un semn favorabil, de exemplu, poate fi considerat începutul Mișcării Euharistice în Ortodoxie, care, alături de o reacție împotriva individualismului, este una dintre cele mai caracteristice mișcări spirituale ale timpului nostru. Euharistia a fost și va fi centrul creștinismului dat de Dumnezeu, o sursă inepuizabilă a puterii sale pline de har, dar în epoca spiritelor.

*) Vezi articolele mele „Ortodoxie și anglicanism” „Calea” Nr. 43. „Unitatea Bisericii Anglicane” „Calea” Nr. 47. „Al 9-lea Congres anglo-ortodox” „Let” Nr. 49.

de sărăcirea noastră, chiar și această vatră sacră este neglijată în mod repetat și cade în decădere. În prezent, atât în Biserica noastră, cât și în Occident, există semne ale unei înțelegeri tot mai mari a sensului Euharistiei. Numărul Comunicatorilor este în creștere. Acest mare sacrament este săvârșit din ce în ce mai cu evlavie și, pe măsură ce semnificația lui este restabilită, conștiința conciliară între membrii Bisericii începe să se trezească. Legătura profundă dintre Euharistie și dorința de realizare a principiilor catolice în întreaga viață a Bisericii este absolut neîndoielnic și de aceea susținătorii acestei doctrine pot privi viitorul cu speranță și pot afirma că, în ciuda înrobirii a individului și a pierderii libertății, umanitatea creștină s-a apropiat acum de sarcina conștientizării naturii organice a Bisericii decât în orice altă epocă a istoriei sale.

În încheiere, aș vrea să menționez locul Euharistiei la ultimul Congres Ecumenic și atitudinea față de aceasta care s-a manifestat în cadrul Delegației Ortodoxe.

Recunoașterea faptului că Euharistia, puterea harului dată de Mântuitorul membrilor bisericii ca garanție a iubirii și unității lor, ar trebui să fie baza lucrării reuniunii, abia începe să se trezească în mintea conducătorilor. al Mişcării Ecumenice.

■ Primul pionier în acest domeniu nu a fost întâmplător Commonwealth-ul Ortodox-Anglican, numit după Sfântul Mucenic. Albania și Sfântul Serghie de Radonezh, care de câțiva ani la congresele sale își adună participanții în jurul Liturghiei ortodoxe și anglicane.

Prin urmare, printre membrii Commonwealth-ului, dintre care mulți s-au dovedit a fi delegați la congresele de la Oxford și Edinburgh, a apărut

ideea de a introduce în viața congreselor un serviciu liturgic, participarea la care este nu mai puțin o mod valid de a întări iubirea și înțelegerea reciprocă între creștinii de confesiuni diferite decât dezbaterile teologice și rapoartele științifice.

Această idee, susținută de numeroși reprezentanți ai clerului ortodox și anglican, a găsit un răspuns cald și printre luterani și unii prezbiteriani scoțieni. Rezoluţia corespunzătoare, semnată de 72 de membri ai ambelor congrese, printre care 11 episcopi, a fost trimisă conducătorilor Mişcării Ecumenice*).

Rolul de conducere care a căzut în această chestiune asupra membrilor Commonwealth-ului Anglo-Ortodox și răspunsul viu pe care inițiativa lor l-a avut în cercurile ecumenice este unul dintre exemplele semnificative ale semnificative

spiritul apropierii anglo-ortodoxe, care întărește principiile euharistice și conciliare în viața ambelor biserici.

Această atitudine față de Euharistie a fost însă împărțită. departe de toți membrii delegațiilor ortodoxe. Este caracteristic că majoritatea covârșitoare a clerului ortodox, ajuns la congresele de la Oxford și Edinburgh, nu și-a luat nici veșminte și nici vase necesare închinarii, în ciuda faptului că ambele congrese au durat o lună întreagă în total și la fiecare dintre ele. (nu erau 30 de delegați ortodocși. Când au început slujbele ortodoxe pe Oxford, s-a dovedit că 7 episcopi și 11 preoți ortodocși care erau prezenți pe acesta erau supuși ascultării și puteau satisface nevoile de rugăciune ale turmei ortodoxe. care a avut loc. după Oxford, aproape zilnic a fost săvârșită Euharistia Ortodoxă, iar în ultima duminică s-a slujit o Liturghie solemnă, la care au fost invitați anglicanii și alți membri ai congresului. La această slujbă au fost prezenți peste 300 de persoane și printre închinători s-au numărat 25 de persoane. episcopi, atât ortodocși cât și alte biserici.

Delegația ortodoxă nu a folosit însă acest prilej excepțional pentru a-i familiariza pe neortodocși cu bogăția liturgică a bisericii noastre. Ea nu a oferit nicio explicație, nici serviciul în sine, nici simbolismul ei, nici tradiția ortodoxă în general. Drept urmare, mulți dintre ne-ortodocșii prezenți nu au putut participa în mod rezonabil la ea și nici măcar nu au înțeles sensul antidoronului oferit lor la sfârșitul Liturghiei. Această muțenie a reprezentanților ortodocși în fața neortodocșilor, adunați din toată lumea și animați de dorința de a afla mai multe despre viața Bisericii Răsăritene, nu a fost întâmplătoare, a fost doar o manifestare a acelei timidități generale. şi nehotărârea care caracterizează majoritatea întâlnirilor dintre reprezentanţii bisericii noastre şi Occidentul creştin.Motivele ei sunt înrădăcinate în acea poziţie dogmatică, care este apărată de adepţii mişcării absolute.După părerile lor, nu există nici o Biserică în Ortodoxia Răsăriteană, și deci nu există creștinism. Doar cei care sunt botezați în Biserica Ortodoxă sunt membri ai Trupului lui Hristos. Teologii absolutiști neagă posibilitatea divizării în interiorul bisericii și, prin urmare, atunci când se întâlnesc cu heterodocși, ei

cad într-un Pe de o parte, ei refuză să-i recunoască drept membri ai bisericii, deși au păcătuit împotriva Ortodoxiei, pe de altă parte, nu îndrăznesc să declare deschis heterodocșilor că aceștia din urmă, ca nu aparținând Bisericii Răsăritene. ,

nu sunt creștini în adevăratul sens al cuvântului. O astfel de afirmație este atât de contrară realității încât teologii absolutiști ortodocși îndrăznesc să o apere doar în articole polemice scrise în afara contactului direct cu lumea heterodoxă.

Acesta este sursa acelui paradox ciudat că, din moment ce teologii ortodocși insistă că Biserica lui Hristos nu există în afara limitelor Ortodoxiei Răsăritene, ei evită întâlnirile personale cu lumea neortodoxă. Ei ard în astfel de cazuri nu de zelul de a converti heterodocșii la Adevăr, ci de patosul denunțării lor în absență.

Contradicţiile interne ale unei asemenea poziţii constituie una dintre cele mai serioase obiecţii la justificarea dogmatică a unei poziţii absolute; nu este mai puțin subminată de practica general acceptată în prezent a Bisericii Ortodoxe, care recunoaște ca fiind valide sacramentele săvârșite în bisericile neortodoxe care au păstrat succesiunea apostolică a ierarhiei lor. Aceasta din urmă indică în mod tacit că limitele Bisericii nu se limitează doar la Ortodoxia Răsăriteană.

Acestea sunt câteva dintre concluziile și lecțiile care pot fi trase din experiența Congreselor Ecumenice de anul acesta. Participarea la lucrările lor pune în fața conștiinței ortodoxe sarcina de a determina natura și limitele Bisericii. Lipsa unui răspuns clar la această întrebare este unul dintre motivele care împiedică Ortodoxia Răsăriteană, atât în rezolvarea corectă a conflictelor sale interne (vechi credincioși, schisme greco-bulgare, schisme străine), cât și în influența ei corespunzătoare asupra Lumea ortodoxă.

Anii următori vor fi probabil un timp de muncă și de luptă asupra dogmei Bisericii și nu numai viitorul Bisericii noastre, ci și al întregii lumi creștine, va depinde de victoria învățăturii absolute sau organice din cadrul Ortodoxiei, căci noi, ortodocșii, putem face mai mult pentru a ajuta cauza unificării sale decât romano-catolicismul sau protestantismul care s-a răzvrătit împotriva lui. Dar pentru a îndeplini această înaltă misiune, trebuie să simțim responsabilitatea noastră față de soarta universală a creștinismului și să restabilim în noi acea plinătate și puritate a vieții bisericești, care este indicată de chiar cuvântul Ortodoxie, ales de creștinii răsăriteni pentru a-și denumi biserica.

Trăim o perioadă de încercări și persecuții și în munții lor

Fierăstrăul testează disponibilitatea ierarhiei noastre și a laicilor de a înlătura această chemare și de a începe să îndeplinească acea mare sarcină care, prin voia lui Dumnezeu, ne-a fost încredințată nouă, membrii Bisericii Ortodoxe.

Londra. 6-X-37.

N. Zernov.

b6

Biblioteca „Runivers”

cărți noi

K. BRUNNER. Omul in contradictie. Povestea creștină a omului adevărat și adevărat. editor de brazdă. Berlin 1937.

Brenner este unul dintre cei mai prolifici scriitori contemporani. El nu este întotdeauna profund, mai degrabă interesant decât profund, dar toate cărțile și pamfletele sale atrag atenția generală, iar darul său literar, versatilitatea subiectelor pe care le atinge, învățarea solidă îi oferă lui Brunner unul dintre cele mai proeminente locuri în ultimul protestant. teolog ii. Noua carte despre antropologie a lui Brunner nu va aduce noi lauri autorului, dar merită să fie remarcată nu numai pentru faima largă a autorului, ci și pentru valoarea ei ca experiență a sistemului de antropologie în spiritul teologiei protestante. Nu se poate însă să nu regrete verbozitatea autorului în carte. 568 de pagini! Deși cartea este ușor și interesantă de citit, ar beneficia și mai mult dacă ar fi redusă măcar la jumătate.

În centrul cărții se află opoziția dintre omul „adevărat” și „adevărat” (Der wahre und der wirkliche Mensch). Formula este foarte reușită și promițătoare, dar în esență este puțin dezvăluită, în limitele doctrinei tradiționale protestante a lui < gebrochene Mensch”. Cel mai curios lucru aici este definiția „esenței omului, ca „responsabilitate” – în plus, la omul „adevărat” (am spune – înainte de cădere, dar pentru Brunner, așa cum a devenit foarte la modă acum, conceptul căderii este în afara ordinii timpului), conceptul de responsabilitate este luat în sensul de „iubire reciprocă pentru Dumnezeu” (aici este loc pentru un cuvânt ng-v., acoperit de filologie ieftină - convergența de Verantwartllckeit cu Antwart si chemarea lui Dumnezeu la iubire – vezi S. 268). La omul „adevărat” (am spune noi – după cădere), responsabilitatea se desprinde de iubire și se apropie! morala (la care se referă Brunner în mod ironic). „Nimic nu dovedește, scrie el, că omul modern nu înțelege ce este responsabilitatea ca moralitatea: morala este un surogat (Ersatz) al responsabilității pierdute.” Deși sensul responsabilității, așa cum reiese de aici, s-a pierdut, totuși ea formează totuși un nucleu metafnic despre o persoană: „responsabilitatea nu este un atribut, ci este o „substanță” la o persoană”, scrie Brunner (S. 38). Brunner repetă de mai multe ori că „esența” omului nu este în creativitate și

în libertate și anume în responsabilitate (deși, după Brunner, conștiința răspunderii este distorsionată la persoana „reală”. (Vezi mai ales S. 151). ingenios – exprimă esența omului, dar numai responsabilitatea, care conține „ întregul mister al omului * (S. 175). Toată această învățătură a lui Brunner exprimă în mod obișnuit părtinirea unilaterală în antropologie printre protestanți; alți teologi protestanți) nu este din ideea unui om „adevărat” care omul „adevărat” este clarificat, dar tocmai opusul. Desigur, acest lucru este foarte profund legat de modul în care teologii protestanți interpretează conceptul de „chip a lui Dumnezeu” în om. și mai profund decât alți igro-testanti (să ne amintim polemica sa interesantă cu Barth), dar propria sa poziție rămâne insuficient de clară. Pe de o parte, el, conform tradiției protestantismului, învață despre „distrugerea” chipului lui Dumnezeu în om, ca urmare a păcatului, dar apoi se dovedește (cf. întregul capitol „Die Spuren des Gottesbil-des” - S. 169 fh), că imaginea pânzei lui Dumnezeu „este prezentă în om...

În partea a doua a cărții lui Brunner găsim experiența antropologiei concrete. Această parte a cărții este palidă și slabă. Singurul important! partea a doctrinei omului „real” este negarea faptului că în „conștiința de sine a omului ar trebui să se caute ultima bază a personalității”. Această afirmație este foarte responsabilă prin prisma faptului că aproape toate construcțiile antropologiei filozofice se bazează tocmai pe analiza conștiinței de sine. Din păcate, tocmai acest punct este atât de esențial pentru construcția teologică a antropologiei. Brunner nu adâncește (S. 221 fl).

Cartea lui Brunner este presărată cu multe gânduri interesante separate. Unele dintre ele sunt de regretat că nu sunt dezvoltate (de exemplu, afirmația că diferența dintre „natural” și „supranatural” la om distinge „teologia rea” – S. 102. De ce? Acest gând rămâne nedezvăluit). Există însă și gânduri despre care trebuie să regretăm că au ajuns într-o carte (de exemplu, hula Maicii Domnului, nedemnă de un teolog serios).

V. V. Zѣnkoasdiy.

RPF Merceпieг și Chan. Franc., Paris. „Rugăciunea în bisericile de rit bizantin”. Volumul I. Priory of Amay s/Meuse (Belgia), pp. XXXV -f- 450.

Această carte a fost publicată de călugării benedictini din Prieuré d'Amay s / Meuse, care sunt destul de cunoscuți din revista Irenikon pe care o publică și din o serie de alte studii și monografii despre bisericile orientale, cultul și asceza lor. Cartea nedemnă este începutul unei lucrări mari planificate în trei volume dedicate închinării „ritului bizantin”. Cartea este prefațată de o prefață a cardinalului Tisserand, secretar al Congregației pentru Bisericile Orientale, și de o introducere a redactorilor înșiși, sau mai degrabă a traducătorilor, deoarece această lucrare este mai mult o traducere decât un studiu în liturghie. Introducerea conține o serie de informații generale și necesare pentru cititorul occidental despre Est

rânduri, despre o biserică ortodoxă, haine liturgice și cărți. La începutul fiecărei slujbe este dat planul său schematic, care ar trebui să faciliteze foarte mult cunoașterea cititorului cu arhitectura foarte complexă a cultului nostru. Scopul acestei publicații este de a permite Occidentului să se familiarizeze cu și să înțeleagă închinarea ortodoxă. Volumul conține traduceri ale slujbelor cercului zilnic (vecernie, utrenie, compline etc.), trei rânduri de liturghii și șapte sacramente. Volumul II ar trebui să cuprindă traduceri ale serviciilor cercului anual, conform „această probabilitate, vacanțe mari; II) volumul va conține o traducere a riturilor Trezoreriei (cu excepția sacramentelor publicate în Volumul I).

Actualitatea și utilitatea unei astfel de publicații pentru lumea occidentală este dincolo de orice îndoială. Creștinii occidentali, despărțiți de voința sorții istorice de Orientul creștin, nu au încetat, totuși, să fie interesați de viața, organizarea bisericii, experiența și bogăția ei veche. Lăsând deoparte toate încercările Romei în domeniul apropierii de Răsărit pe bază de „unia”, avem în vedere un interes pur științific pentru liturgia ortodoxă și răsăriteană în general, asceză, mistică. .Este imposibil să nu ne amintim, chiar și lucrări atât de monumentale precum Goara, Assemani, Renaudo. Cardinal Pitre și acum publicat sub redacția Cabrol și Leclerc enciclopediei liturpf<o-arheologice), completitate exhaustivă. Traducerea în cauză Benedictinii reprezintă o contribuție nouă și foarte valoroasă în acest domeniu și va servi, fără îndoială, la familiarizarea lumii occidentale cu comorile liturghiei orientale, mai precis, ortodoxe. Traducerea este făcută din cărți liturgice grecești, dar în multe locuri este prevăzută cu note referitoare la practica slavă rusă și balcanică, întrucât paka diferă de tradiția spaniolă (de exemplu, ordinea spovedaniei - pp. 349-358). În cele mai multe cazuri, compilatorii au aderat la ediția romană (congregația Propagandee) a cărților grecești.

Aducand un omagiu editiei excelente, limbajului foarte literar si traducerii corecte, nu se poate sa nu remarcam cateva tendinte propagandistice caracteristice, pur confesionale, etc., ale editiei. Ar fi o greșeală să credem că sub denumirea de „rugăciuni de rit bizantin”, editorii urmează să ofere lumii creștine occidentale o traducere a materialului liturgic al Bisericii Ortodoxe în cea mai pură formă. Sarcina lor este diferită. Ei propun o traducere a riturilor liturgice ale Bisericii Răsăritene în acea formă care este acceptabilă numai pentru scopurile uniate ale Congregației Bisericilor Răsăritene și în care diferențele evidente de natură dogmatică și canonică sunt netezite. Prin urmare, acest material a suferit o prelucrare semnificativă. Ca exemplu, să arătăm în primul rând inserarea numelui Marelui Preot Roman” în toate liturghiile, mulți ani, comemorari etc. Și mai remarcată și mai importantă este rugăciunea epnklesa (invocarea Duhului Sfânt) în liturghiile lui Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare (p. 240-241 și 261-262). În această ediție, ca și în toate misalele romano-catolice și rugăciunile uniate, cuvintele consacrate ale Mântuitorului („Luați, mâncați...”, etc.) sunt tipărite cu caractere mari, îndrăznețe, ca formule presupuse desăvârșitoare pentru sfințirea Darurile, în timp ce rugăciunea în sine epincleses și cuvintele de

consacrare sunt tipărite cu litere mici. Acest lucru, fără îndoială, nu poate să nu creeze o impresie falsă în cititorul occidental că atât tradiția liturgică ortodoxă, cât și dogmatica în acest caz sunt în total acord cu practica catolică. Referitor la crez

(p. 45, 237), editorii au preferat să păstreze formularea fără -J FiUoque”, citând într-o notă că o asemenea formulă grecească încă nu înseamnă „ex Pâtre solo”, și deci, conform bulei Papei Benedict. XIV (1742), poate fi acceptată ca doctrină nu vehement romană. Există uneori o lipsă de conștientizare a structurii complexe a cultului ortodox. Deci, în ordinea liturghiei lui Hrisostom: sunt puse cinci imnuri ale liturghiei lui Vasile cel Mare: „Cina Ta cea tainică” și „Toată făptura să tacă” (p. 232), deși, s-ar părea, compilatorii sa stii ca in Joia Mare si Vel. Sâmbătă este liturghia Sf. Busuioc (p. 201).

În orice caz, cu excepția valorii indicate pentru cititorul occidental și pentru oricine este interesat de liturghia ortodoxă, această publicație poate fi foarte utilă pentru utilizare (cu rezervele indicate) și pentru un preot ortodox în slujirea nevoilor turmei ortodoxe, care nu cunosc altă limbă decât franceza.

Arkhnm. Ciprian.

Imprimerie de Navarre - 5, rue de "Gobelin". Parie (lî\